UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00256799 8

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/dielehrekantsund00noir

491 c I
81

Die Lehre Kants

und

der Ursprung der Vernunft.

Von

Ludwig Noiré.

Mainz,
Verlag von J. Diemer.
1882.

B
2197
N6

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von E. M. Mayer in Mainz.

Vorwort.

Unter allen Räthseln, welche sich der denkenden Betrachtung des Menschen darbieten, ist das größte, wissenswürdigste und heiligste dieses Denken selbst.

Höchste Auszeichnung des Menschen, durch die allein alles Uebrige begreiflich wird, hat es dessen Sonderstellung zu der übrigen Schöpfung bewirkt, die in ihm den irdischen Gott anerkennt. Es hat aber zugleich seinen Blick über das Irdische erhoben, ihm eine neue Welt in dem Reich der Ideale eröffnet, und indem es in ihm das glühende Verlangen entzündete, in alle Geheimnisse einzudringen, hat es ihn mit dem trügerischen Wahne erfüllt, unendlich viel mehr wissen zu können, als ihm zu wissen beschieden ist.

Alle Aufklärung über Wesen und Bestimmung des Menschen, über seine berechtigten Ansprüche, wie über die unverrückbaren Gränzen, die seinem Wollen und Erkennen gezogen sind, kann einzig und allein aus der Einsicht in Natur und Wesen dieses Denkens geschöpft werden.

Von dieſer Wahrheit beſeelt und geleitet, vollzog Kant vor nunmehr hundert Jahren das größte und ſchwierigſte Werk, das je ein Sterblicher unternommen; er ließ die Vernunft ſelbſt ein examen rigorosum beſtehen; er zwang ſie, ihm Rede zu ſtehen, ſich über all ihre letzten Vorausſetzungen, ihren urſprünglichſten Beſitz auszuſprechen und zu legitimiren.

Was man bisher unter dem Namen Metaphyſik geſucht hat, ſagte Kant, mußte ſtets mißlingen, weil man ſich der wahren Aufgabe nicht bewußt war, es auf dem falſchen Wege ſuchte. „Es iſt nichts als das Inventarium aller unſerer Beſitze durch reine Vernunft, ſyſtematiſch geordnet. Es kann uns hier nichts entgehen, weil, was Vernunft gänzlich aus ſich ſelbſt hervorbringt, ſich nicht verſtecken kann, ſondern ſelbſt durch Vernunft ans Licht gebracht wird, ſobald man nur das gemeinſchaftliche Princip desſelben entdeckt hat.“ *)

Kant ſchlug eine metaphyſiſche Brücke nach dem Jenſeits aller Erfahrungserkenntniß. Er nannte dieſe Brücke Transſcendental-Philoſophie. Der feſte Punkt, auf dem ſie aufruhte, war das Selbſtbewußtſein. Mit einer beiſpielloſen Beſonnenheit und Klarheit des Blickes durchſchaute er das Vernunftdenken in ſeinen Functionen, und zeigte dann der erſtaunten Welt, in wie einfacher Weiſe alles Denken zu Stande komme.

Hätte Jemand den Muth und die Geiſtesklarheit

*) Critik der reinen Vernunft, Vorrede.

beſeſſen, ſchwindelfrei über die von Kant erbaute Brücke zu wandeln: er wäre ſicher zu der Stelle gelangt, aus welcher der Quell der menſchlichen Vernunft zuerſt hervorgebrochen iſt; er hätte das große Geheimniß des Urſprunges des menſchlichen Denkens und damit zugleich des Urſprunges des Menſchen enthüllt.

Aber die Fortſchritte des metaphyſiſchen Denkens ſind ungeheuer langſam, weil nur den allerwenigſten Menſchen die hiezu geeignete Geiſtesdispoſition verliehen iſt. Die bei weitem größte Mehrzahl auch der wiſſenſchaftlich Denkenden ziehen den empiriſchen Weg vor, weil ſie hier feſten Boden unter den Füßen haben, und Schritt um Schritt nach dem nicht einmal klar bewußten Ziele vordringen können.

Glücklicherweiſe war in der nachkantiſchen Zeit dieſer empiriſche Weg zur Erforſchung des Vernunftdenkens mit großem Erfolge betreten worden. Die ſtaunenswerthen Reſultate der vergleichenden Sprachforſchung, eine Frucht der außerordentlichen Erweiterung des zugänglichen Materials und der wiſſenſchaftlichen Methode, gaben dem philoſophiſchen Denker wichtige, unſchätzbare Aufklärungen, um ſich über die Richtung, in welcher die Löſung des großen Räthſels geſucht werden müſſe, zu orientiren.

Die ſinnlichen Aequivalente der menſchlichen Begriffe ſind die Worte. Die Worte ſind zugleich die hiſtoriſchen Documente des Denkens der Vorzeit. Wenn wir nun, durch die Sprachwiſſenſchaft belehrt, ſehen, daß die Worte,

je weiter wir in die Vergangenheit zurückgehen, immer weniger werden, bis wir zuletzt an eine beschränkte Zahl einsilbiger Laute gelangen, aus denen alles heutige Reden sich allmählich entwickelt und gestaltet hat, ist es da nicht zweifellos, daß jener geringen Zahl von unentwickelten Worten auch ein ebenso unentwickeltes und unvollkommenes Denken in der Urzeit muß entsprochen haben? Und hat somit die mühevolle und so überaus herrliche und verdienstvolle Arbeit der Sprachwissenschaft, welche Stufe um Stufe sich einen Weg in das harte Felsgestein sprengte, den leisesten Spuren folgend, die noch sprachliche Aufklärung und somit einen Pfad in den scheinbar ganz unwegsamen Wildnissen des urweltlichen Denkens eröffneten, hat nicht diese Arbeit der Philosophie einen ganz unermeßlichen Dienst geleistet, indem sie in jenen ältesten Wort- oder Denkformen, so unscheinbar und roh sie auch waren, Schätze kostbarer als alle Edelsteine und Perlen der Welt vor ihr ausbreitete? Mit welcher Begierde mußte nicht die Philosophie jene unschätzbare Kunde von den urältesten Zuständen der menschlichen Vernunft, jene Annalen einer grauen, längst versunkenen Vorzeit, die sie geradezu in den Vorhof des Allerheiligsten führten, sich aneignen!

Von dieser Ueberzeugung aufs Innigste durchdrungen, habe ich vor fünf Jahren meine Schrift über den „Ursprung der Sprache" veröffentlicht. In tiefem Dankgefühle spreche ich es hier abermals laut und rückhaltslos aus, wie viel ich dabei den genialen, lichtbringenden

Vorarbeiten eines Max Müller und Lazar Geiger, welche die Wege gebahnt und mit ächt philosophischem Geiste die Fragen so formulirt hatten, daß eine Antwort möglich wurde, zu verdanken habe.

Die in jener Schrift gegebene Lösung beruht also zum Theile noch auf empirischem Grunde. Seit jener Zeit hat ein erneuertes, eingehendes Studium der „Critik der reinen Vernunft" mir den klaren, unwiderleglichen Beweis geliefert, daß jene Lösung in vollster Uebereinstimmung mit der Lehre Kants steht, und daß auf dem Boden der Kant'schen Metaphysik, also a priori, genau das nämliche Resultat erreicht werden müsse, welches dort auf die Thatsachen der Sprachwissenschaft gegründet worden ist.

Dies soll hier in aller Kürze nachgewiesen werden.

Nachdem Kant als das Resultat seiner Untersuchungen die große und unwiderlegliche Wahrheit aufgezeigt, daß unsere Vernunft es nur mit Vorstellungen oder Erscheinungen in Zeit und Raum zu thun habe, daß mit anderen Worten ein Denken erst da möglich werde, wo eine Umwandelung der Sinneseindrücke in diese Form stattfindet, hätte man denken sollen, die große Frage nach dem Ursprunge der Vernunft sei in Folge dieser entscheidenden metaphysischen Entdeckung außerordentlich vereinfacht, da ja die Richtung und der Weg dem Forschenden nunmehr klar und bestimmt vorgezeichnet war.

Denn da Sprache und Vernunft, wie wohl noch von Niemandem geleugnet worden, ein sociales Product und

gemeinsames Gut sind, so mußte die Frage nunmehr offenbar lauten:

Wie gelangte denn der Mensch oder die Menschen zuerst zu gemeinsamen Vorstellungen?

Niemand, auch die Besten und Vorzüglichsten nicht, stellte diese Frage; so langsam reifen die Früchte der großen Gedanken. Alle suchten vielmehr nach wie vor in den Sinneseindrücken, den Willensregungen oder auch in den Objecten — letzteres war am ersten verzeihlich, obschon eine petitio principii, indem Vorstellungen vorausgesetzt wurden, während gezeigt werden mußte, wie sie entstehen konnten — den Schlüssel des Räthsels. Doch geschah ein großer Schritt durch die negative Kritik Max Müllers, der aus den Resultaten der Sprachwissenschaft die Unhaltbarkeit der Interjections- und Nachahmungstheorie überzeugend nachwies. Beseitigte Irrthümer sind ein gutes Stück Wegs zur Wahrheit.

Auf jene Frage aber kann es nur eine Antwort geben: Gemeinsame Vorstellungen können nur aus den gemeinsamen Schöpfungen oder Werken der Urmenschen hervorgegangen sein. Denn nichts kann dem Menschen von Anfang an vertrauter, bekannter und also auch besseres Mittel des Verständnisses und der Verständigung gewesen sein, als das, was er selbst geschaffen hatte.

So ist die Arbeit, der Genius und treue Begleiter der Menschheit in ihrer ganzen Entwickelung, auch schon an der Wiege derselben, bei der Entstehung des wahrhaft und einzig Menschlichen, der Ver-

nunft und Sprache, unzertrennlich und unentbehrlich gewesen.

Was nun in der vorliegenden Schrift geleistet werden soll, ist Folgendes:

Es soll der klare und unzweifelhafte Beweis der vollkommenen Harmonie und unbedingten Uebereinstimmung der großen Grundlehre Kants mit meiner Theorie von dem Ursprunge der menschlichen Vernunft erbracht werden, d. h. es soll auf das Evidenteste nachgewiesen werden, daß, wenn die Kant'sche Lehre Wahrheit enthält, die Vernunft keinen anderen Anfang gehabt haben kann, als den von mir entdeckten; sowie auch umgekehrt, daß durch den auf empirischem Wege, d. h. auf der Spur der Sprachwissenschaft zugänglich gewordenen Ursprung der Vernunft die Kant'sche Lehre die glänzendste Bestätigung, die überhaupt möglich war, erhalten hat. Für den Einsichtsvollen bedurfte sie freilich derselben nicht; gleichwohl ist es erhebend für den Menschengeist, wenn er auf ganz gesonderten Wegen vorangehend in der wichtigsten aller Fragen genau zu dem gleichen Ziele und Resultat gelangt. Da fühlt die Vernunft sich stolz und froh im Bewußtsein ihrer Kraft und der Sicherheit ihrer Methode.

Ich habe mir in der gegenwärtigen Schrift als strenge Regel vorgeschrieben, auf jeden empirischen, d. h. sprachwissenschaftlichen Beweis durchaus zu verzichten und alle Begründung einzig und allein in philosophischen Argumenten aufzusuchen. Ich gestehe, es ist mir diese Ent-

haltſamkeit oft ſchwer genug angekommen, da ſich die ſprachlichen Belege manchmal zu hunderten an mich heran-drängten und laut Zeugniß abzulegen verlangten. Stets blieb ich mir der ſtrengen, unabweislichen Pflicht der hier zu Grunde gelegten Methode der philoſophiſchen Deduction bewußt.

Es iſt der natürliche Weg der menſchlichen Vernunft, daß ſie von dem *Möglichen*, alſo von Hypotheſen aus-geht, dann zu dem *Wirklichen* übergeht und endlich nachdem ſie dieſes gefunden, erſt einſieht, daß es ſo und nicht anders ſein konnte, ſich von der *Nothwendig-keit* des Wirklichen überzeugt. In all ihren Sätzen ſchreitet ſie von dem Hypothetiſchen zu dem Aſſertoriſchen und von da zum Kategoriſchen. Dieſer Weg läßt ſich denn auch in der großen Frage nach ihrem eigenen Ur-ſprunge deutlich nachweiſen.

Man hat oft die Leichtfertigkeit getadelt, mit der das achtzehnte Jahrhundert Hypotheſen aufſtellte über den Urſprung der Sprache, und es iſt nicht zu leugnen, daß die rationaliſtiſche Erklärungsweiſe oberflächlich genug ſich die Sache recht leicht machte. Gleichwohl hatten alle dieſe Verſuche einen nicht zu unterſchätzenden Vortheil, ſie waren alle der laute Ausdruck einer einzigen in dem Zeitbewußtſein gereiften und in ſtillem aber nachhaltigem Drucke auf ihm laſtenden Frage: Wie hat denn Sprache und Vernunft entſtehen *können*? Die Frage, nicht die Antworten, war die Hauptſache.

Nachdem die Waſſerflut der vorſchnellen Löſungen,

die meistens darin alle sich glichen, daß sie gerade das Erklärungsbedürftige als selbstverständlich voraussetzten, verlaufen war und man anfing sich der ganzen Tiefe und ungeheueren Schwierigkeit des Problems bewußt zu werden, kamen alle Hypothesen in Mißcredit und man wandte sich je nach individueller Vorliebe und Gemüthsanlage wieder entweder dem religiösen Dogmatismus oder dem Skepticismus zu. So kam es denn, daß jene Frage verstummte, um in allmählicher Umbildung endlich in viel ernsterer und bedeutsamerer Gestalt wieder in dem Zeitbewußtsein hervorzutreten; sie lautete jetzt: Wie ist denn Sprache und Vernunft *wirklich* entstanden?

Wie schon bemerkt, war es die in treuem Fleiße und saurer Arbeit ein stets sich mehrendes Material zusammentragende und durch wissenschaftliche Verarbeitung ordnende und sichtende vergleichende Sprachenkunde, die die Wege bereitete, auf denen endlich diese Frage einer Lösung entgegengehen konnte.

Nun aber, da wir mit Sicherheit das auf dem Wege der Induction und der empirischen Forschung mühevoll erreichte Ziel gewonnen haben und mit vollster Ueberzeugung sagen können: „So und auf keine andere Weise ist Sprache und Vernunft entstanden", nun fügt es sich wundersam, daß die Nebel vor unseren Augen verschwinden und wir einsehen lernen, daß diese wirkliche Entstehungsweise zugleich auch die nothwendige gewesen ist, daß Sprache und Vernunft gerade *nur so* und auf keine andere Weise ihren Ursprung nehmen *konnten*.

Ich mußte, um dieſen Beweis zu erbringen, eine möglichſt bündige, in ſcharfen Umriſſen das Weſentliche hervorhebende Darſtellung der Lehre Kants, durch welchen im vollſten Sinne des Wortes die Vernunft zur Selbſterkenntniß gelangt iſt, vorhergehen laſſen. Hoffentlich trägt dieſer Theil dazu bei, das Verſtändniß der Kant'ſchen Lehre zu fördern und zu verallgemeinern; der Verdienſte Schopenhauers und der Mißverſtändniſſe der Zeitgenoſſen iſt nur in dieſer Abſicht ſo ausführlich gedacht worden.

Daß nach Einſicht in den Urſprung der Vernunft die, wie es ſcheint, für die überwältigend große Mehrzahl der heutigen Generation immer noch verzweiflungsvoll ſchwierige Lehre Kants von ganz neuem Lichte beſtrahlt und dadurch viel leichter verſtändlich, ja ſelbſt gewöhnlicher, wenn nur nicht verſchrobener Geiſteskraft zugänglich werden kann, iſt eine Hoffnung, die ich im Stillen gehegt und deren Erfüllung, wenn ich ſie auch nicht erlebe, der ſchönſte Lohn meiner Bemühungen ſein wird. Das Verſtändniß Kants fördern, heißt der großen Sache der Menſchheit dienen, die, hoch über den Intereſſen der Individuen und der Völker, das von dem kaum erglimmenden Frühroth erleuchtete Ideal der Zukunft iſt.

Mainz, am Johannistage 1882.

Ludwig Noiré.

Inhalt.

Seite

Vorwort V

Erster Theil.

Die Lehre Kants.

Mathematik und Metaphysik 3
Die Frage nach dem Wesen des Denkens 12
Subject und Object 18
Das Apriori 36
Die Metaphysik 49
Die Transscendental-Philosophie 58
Erfahrung und Denken 78
Sinnlichkeit und Denken 91
Die Vorstellungen 107
Die Critik der reinen Vernunft. Die transscendentale Aesthetik.
Zeit und Raum 123
Die transscendentale Logik 187
Ueberblick und Uebergang 242

Zweiter Theil.

Der Ursprung der Vernunft.

Das Verhältniß unserer Aufgabe zu der Aufgabe Kants 265
Vernunft und Sprache 282
Vernunft und thierischer Intellect 309
Die Vorbedingungen der Erfahrungs-Erkenntniß 326
Der objective Charakter der menschlichen Erkenntniß 354
Der Ursprung der Vernunft 377
Die Begriffe 418
Rückblick und Schlußwort 457

Erſter Theil.

Die Lehre Kants.

Ἐμπεδοκλῆς δὲ ὅτι δύο κόσμους ἐπιδείκνυται, τὸν μὲν ἡνωμένον καὶ νοητὸν, τὸν δὲ διακεκριμμένον καὶ αἰσθητόν.

Simplicius in Aristot. de coelo, f. 68, b.

Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas, et si animam mutabilem inveneris, transscende te ipsum.

S. Augustinus de vera relig. 72.

Mathematik und Metaphysik.

Die moderne Philosophie hat ihren Ursprung außer in der denkwürdigen Einkehr in das eigene Innere, durch welche Cartesius den Ehrennamen des Vaters der Philosophie sich erwarb, auch in der Zuversicht, mit welcher die vorangeschrittenen mathematischen Wissenschaften alle Probleme, wenigstens der Außenwelt, lösen zu können versprachen. Cartesius erkannte in ihnen den Schlüssel, der alle Riegel heben, die einheitliche Methode, durch welche sich die unendlich mannigfaltige Sinnenwelt auf einfache Weise gleichartiger Betrachtung darbieten und erklären lassen würde. Er selbst sagt von seiner Jugendzeit*): „Ich erfreute mich vorzüglich an der Mathematik wegen der Gewißheit und Sicherheit ihrer Beweise, allein ich erkannte ihren Nutzen noch nicht. Ich meinte, sie diene nur den mechanischen Künsten, und wunderte mich, daß man auf ihren festen, dauerhaften Grundlagen nichts Höheres aufgebaut hatte", während er von der Philosophie bemerkte, daß obgleich sie seit vielen Jahrhunderten von den ausgezeichnetsten Geistern gepflegt worden, dessenungeachtet kein Satz darin unbestritten und folglich unzweifelhaft war.

So sehen wir denn auch die Mathematik bei den Nachfolgern Cartesius' eine bedeutende Rolle spielen, wir sehen Spinoza zwar vergeblich sich abmühen die philosophischen Wahrheiten nach der geometrischen Methode auseinander abzuleiten, dagegen die große Gewißheit der Mathematik aus ihrer Vernunftgemäßheit,

*) Discours de la Méthode, 1.

nicht, wie Carteſius, aus dem Willen der Gottheit begründen, wir ſehen, wie Locke die mathematiſchen Begriffe als Archetypen der Realität aufſtellt und wie ihm demnach die nach ſolchen Vorbildern geordnete Welt als etwas ſo Nothwendiges, Geregeltes, Ausnahmsloſes erſcheint, daß er hierin ihre objective Realität, die qualitates primariae erkennt; wir ſehen Leibniz eine Zeitlang von der Idee beherrſcht, das ganze menſchliche Denken in einen großen, analytiſchen Rechnungsproceß zu verwandeln, wir hören ihn ſagen: nur die mathematiſchen Wahrheiten ſeien *nothwendige*, wenn auch nicht explicite, ſo doch implicite dem menſchlichen Geiſte angeborene Wahrheiten, die alſo ohne Zuhülfenahme der Außenwelt rein aus ihm ſelbſt entwickelt werden könnten. Selbſt der große Skeptiker Hume geſtand den mathematiſchen Erkenntniſſen einen Ehrenplatz und Ausnahmeſtellung zu: in ihnen liege der Charakter der *Nothwendigkeit*, ſie ſeien von der Erfahrung unabhängig, alſo aprioriſch, hier habe der Geiſt vollkommenes Recht, mit Grund und Folge zu operiren, die verwickeltſten Beziehungen und Verhältniſſe zu entwickeln — aber ſie vermöchten uns leider nicht in die Welt der Wirklichkeit zu führen, denn hier ſei der Geiſt nur mit *ſelbſtgeſchaffenen Begriffen: Größe, Zahl* beſchäftigt, und ſobald er geometriſche Folgerungen auf die Welt ausdehne, z. B. die Natur des Raumes beſtimme, gelange er zu den abſurdeſten Reſultaten.

Hier liegen eigentlich zwei wichtige Schlüſſe ziemlich nahe:

1) Wenn der Geiſt ſich bei mathematiſchen Operationen, und nur bei dieſen, vollkommen befriedigt und gleichſam zu Hauſe fühlt; wenn er hier und nur hier ſo zuverſichtlich vorangeht und durch ſeine Ueberzeugungsgründe von der Nothwendigkeit und Unumſtößlichkeit der gefundenen Wahrheiten durchdrungen iſt — ſollte es da nicht möglich ſein, die Methode der bisherigen Philoſophie, deren ſtiller Traum und höchſte Sehnſucht es war, durch Uebertragung der mathematiſchen Methode auf das Gebiet der Metaphyſik auch zu ewigen Wahrheiten in Betreff der Welt und des Menſchengeiſtes zu gelangen, einmal umzukehren und aus dem Charakter und der Natur der bereits erworbenen mathema-

tischen Erkenntnisse Schlüsse zu ziehen auf den Geist, aus dem sie hervorgegangen sind, dessen Wesen und Eigenthümlichkeit auf diese Weise zu bestimmen und kennen zu lernen? Also, bevor durch Deduction Mathematik aus Metaphysik hergeleitet wird, zuerst durch Induction aus Mathematik die Metaphysik erschließen.

Wenn in der Mathematik durchweg nur Vernunftgemäßheit herrscht, wenn Alle, selbst die größten Zweifler ihr diesen Charakter zugestehen und die Sätze des Euklid als aeternae veritates, die zu allen Zeiten und in den entlegensten Regionen des Universums nothwendige Gültigkeit haben, anerkennen, — sollte da nicht bei ihr, und bei ihr allein Aufschluß und Aufklärung gefunden werden können über Art und Natur dieser Vernunft?

Freilich hat Hume Recht, daß bei einer fortgesetzten Analyse der mathematischen Hauptbegriffe und Axiome, unser Denken, wie schon das Alterthum erkannte, in unlösbare Widersprüche und Paralogismen geräth. Aber sollten nicht gerade diese wichtige Fingerzeige sein, daß hier der wahre Schlüssel zur ächten Metaphysik verborgen liegt? Wenn die Vernunft an einer bestimmten Stelle durchaus nicht weiter kann, wenn sie anfängt, sich im Kreise zu bewegen oder mit sich selbst in beständigen Widerspruch zu gerathen, sind wir da nicht berechtigt anzunehmen, daß sie an ihren Gränzen angelangt ist? Und ist diese Gränzbestimmung, wie schon Geulinx und Locke richtig erkannten, nicht vielleicht das wichtigste Geschäft der Philosophie? Wo liegt die Nothwendigkeit, daß die Vernunft eine Kraft sei, die im Stande ist, Himmel und Erde, das ganze All zu umfassen, und das ganze Welträthsel in einer vollkommen befriedigenden Formel aufzulösen? Spricht nicht vielmehr, trotz des heißen Dranges, der uns fortwährend nach diesem Ideale treibt, Alles gegen eine solche Annahme? Ist es nicht eine der gewissesten Stimmen unseres eigenen Inneren, die uns sagt, daß das endliche Wesen niemals im Stande sein kann, sich zum Unendlichen auszudehnen und dieses mit der Kraft seines Geistes zu umfassen? Wird darum nicht jene Selbstprüfung und Gränzbestimmung

das heilsamste Geschäft sein, das die Philosophie anzustellen vermag? Denn dabei muß sich nicht nur, was die Vernunft *nicht* kann und was ihr auf ewig versagt ist, herausstellen, sondern auch ihre wirkliche Kraft, ihr originales Wesen muß sich uns in klaren, bestimmten Umrissen und Gränzlinien offenbaren, da ja die Determination keineswegs blos eine Negation, ein Jenseits, sondern auch ein Diesseits, eine Besonderheit, eine Individualität umschließt und sichtbar macht. Hätte oder wäre die Vernunft nicht eine solche ursprüngliche Kraft, so wäre sie überhaupt kein „Etwas" und ganz gewiß kein Etwas, das sich zu so staunenswürdiger Größe, Macht und Bedeutung entwickelt hätte. Sie als ein bloßes Product „von außen her" betrachten, heißt so viel als sie vollständig leugnen.

Mit anderen Worten, wie alles Wirkliche und Gegenstand der denkenden Betrachtung Gewordene, so hat auch *die Vernunft selbst* gewisse Voraussetzungen, deren einzelne Theile zu erforschen und gleich in ihrer Vollständigkeit darzulegen, Aufgabe der Metaphysik sein muß. Eine solche Untersuchung, deren Object die Vernunft selber ist, wird sich von allen übrigen dadurch unterscheiden, daß sie an jenen Voraussetzungen Halt macht, daß sie dieselben nicht wie bei allen anderen Objecten wieder hinauszuschieben und auf andere Voraussetzungen zurückzuführen sich bemüht, sondern daß sie *ihrer Gränzen als Gränzen sich bewußt wird*.

Sollte also nicht die Mathematik, in der die Vernunft vollkommene Befriedigung findet, der wahre Punkt sein, wo der Hebel angesetzt werden muß, der das ganze Vernunftgetriebe in solche Bewegung versetzt, daß wir die Vernunft selbst in ihrer Reinheit thätig wahrnehmen können und demnach inmitten all der seltsamen Umkleidungen mathematischer Formeln und Figuren die *Elemente* der Vernunft, ihre ewigen *Voraussetzungen* und *letzten Gränzen* herausschälen können?

Sollte nicht, um es kurz zu wiederholen, Mathematik der wahre Schlüssel zur Metaphysik sein?

2) Wenn dies nun der Fall ist, so muß uns offenbar nach

der Einen Seite hin der Ausblick auf ein Weiterschreiten und Vorandringen auf ewig versagt sein, eben weil wir an den letzten Gränzen und nicht weiter hinauszuschiebenden oder herzuleitenden Voraussetzungen der Vernunft selbst angelangt sind. Ein weiteres Analysiren jener Begriffe, um aus ihrem Inhalte neue, höhere Wahrheiten zu schöpfen, könnte nur zu Verwirrung und Phantastereien oder bestenfalls zu einer ewigen Zirkelbewegung führen.

Damit wären wir also an dem angelangt, was zuerst Aristoteles und dann alle seine Nachfolger unter Metaphysik verstanden wissen wollten, nämlich ursprüngliche, unwandelbare Principien, aus denen alles Uebrige herzuleiten wäre, die jeder specielleren Wissenschaft Richtung und Regel verleihen. Auch Aristoteles vermuthete schon richtig den Zusammenhang der Mathematik mit der Metaphysik, obschon er die mathematischen Wissenschaften nicht in ihrer Reinheit absonderte und z. B. sagte, Geometrie und Astronomie hätten Bezug auf eine gewisse Natur, während die Arithmetik (ἡ καθόλου) Allen gemeinsam sei (Met. V, 1) *); ferner, daß Optik, Harmonie und Astronomie physikalische Mathematik (φυσικώτερα τῶν μαθημάτων) seien (Phys. II, 2). Er wirft dann die Frage auf: Gibt es außer der Natur keine andere Wesenheit? Dann ist Physik die scientia prima. Gibt es aber ein unbewegtes Wesen, so ist dieses früher zu betrachten und Gegenstand der philosophia prima, die also über das Seiende, insofern es ist und über alles Vorhandene von diesem Gesichtspunkte aus zu handeln hat (Met. V, 1). Physik und zweite Philosophie haben dann die von den Sinnen wahrgenommenen Dinge zu betrachten, sie sind ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία (Met. VI, 11). Auch er fühlte schon den Unterschied zwischen mathematischen Erkenntnissen und physikalischen, daß in jenen Nothwendigkeit, in diesen Zufälligkeit sei, da die Materie Veränderungen unterworfen sei, mathematische Genauigkeit aber nur ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ὕλην gelten könne. In der That eine tiefsinnige Ahnung!

*) Τῶν μαθημάτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι. Met. I, 5.

Daß der alten Philosophie der wahre Weg, der von der Mathematik zur Metaphysik führte, verschlossen bleiben mußte, geht aus den eben angeführten Stellen, die nur das schon oft Gesagte bestätigen, daß dieselbe nach dem Seienden strebte, Ontologie sein wollte, deutlich hervor. Und das ist auch das Argument, das aus dem Hume'schen Zweifel siegreich hervorbricht: „Es führt kein solcher Weg aus den mathematischen Lehrsätzen zu dem Sein, zu dem Wesen der Dinge." Die nach-Cartesianische Philosophie war aber zu dieser, der alten einzig offenen Richtung nicht verurtheilt und gerade die Hume'sche Skepsis veranlaßte sie, die entgegengesetzte, allein zum Ziele führende Richtung einzuschlagen. Gibt uns Mathematik keinen Aufschluß über das Wesen der Dinge, so haben wir um so mehr das Recht, von ihr Aufschluß über das Wesen, die Natur des denkenden Geistes, über die ursprüngliche Anlage unseres Erkenntnißvermögens zu erwarten. Und dieser Geist, dieses Denken sind ja seit Cartesius das einzig unmittelbar Gewisse, der einzig richtige Ausgangspunkt.

Nun war aber noch der zweite wichtige Schluß zu ziehen, den Hume merkwürdiger Weise gar nicht in Erwägung zog. Es war die Frage aufzuwerfen: Auf was findet denn Mathematik ihre Anwendung und wo bewährt sie denn ihre eigenthümliche Kraft? Ist es nur der von dem Geiste, wie Hume meint, selbstgeschaffene Begriff: Quantität und Zahl, dann, ja dann hat sie auf alles Mögliche und Unmögliche ein Recht. (Diesen Irrthum theilen übrigens heute noch sehr viele philosophische Schriftsteller, aus ihm entspringen die Verirrungen Herbarts, der modernen Versuche einer Psycho-Physik u. A.). Denn was kann nicht unter die Kategorie der Quantität fallen oder gezogen werden? Die Schönheit eines Bildes, die Liebe einer Mutter, die Ahnung des Unendlichen, Wahrheit und Irrthum, Grade der sinnlichen Regungen, kurz es gibt dann gar keinen menschlichen Begriff — mit Ausnahme des Unendlichen — der nicht sich die Anwendung jenes Maßstabs und also auch mathematische Behandlung müßte gefallen lassen. Dem ist aber durchaus nicht so, und der

Geist hat den Begriff der Quantität in dieser Allgemeinheit keineswegs ursprünglich aus seinem eigenen Fonds geschöpft, sondern er fand von Uranfang an und kann auch heute noch — metaphorischen Gebrauch abgerechnet — auf nichts anderes Anwendung finden, als auf Körper; oder besser gesagt auf jene objective Außenwelt, von deren Dasein wir so fest überzeugt sind, daß wir ihr eine von unserem Denken und Empfinden durchaus unabhängige Existenz zuzuschreiben geneigt sind. Hume hätte diese Bemerkung schon machen dürfen, da er eingestand, es sei durchaus unmöglich, irgend eine Definition von Gleichheit oder Ungleichheit zu geben, sondern der Mathematiker könne diese Begriffe nur dadurch illustriren, daß er zwei gleich große Gegenstände vor Augen stelle, worauf denn jeder sie unmittelbar verstehe. Obgleich also Mathematik, wie Aristoteles richtig fühlte, ihre volle Wahrheit und Berechtigung nur aus Immateriellem schöpft, findet sie doch einzig und allein Anwendung auf Materielles; wie derselbe Aristoteles gleichfalls erkannte: Ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ὕλην ἔχει. (Met. XI, 8). Leibniz leugnete diese von der Scholastik bereits anerkannte Wahrheit und wollte die Zahl auf alle Wesen und Begriffe angewandt wissen.

Mathematik enthält die Principien der Physik, so sagt schon Aristoteles, sie beschäftigt sich mit Formen, die in den Dingen der Natur zum Vorschein kommen oder vielmehr auf sie angewandt werden, „denn die mathematischen Ideen sind nicht in den Dingen selbst; obschon die geometrischen Formen in den Dingen sind, so sind sie es doch nicht qua geometrisch; es enthalten vielmehr alle Wissenschaften wie Musik, Mechanik, Optik einen physikalischen Theil, der durch die Sinne uns sagt, daß es so ist und einen mathematischen, der uns sagt, warum es so ist“ (Analyt. post. I, 13). „Es gibt gleichsam zwei Naturen, sagt er an einer anderen Stelle (Phys. Ausc. II, 2), Materie und Form; man kann deshalb die Frage aufwerfen, ob der Naturphilosoph beide getrennt betrachten solle oder das was aus beiden zusammengesetzt ist. Ob es denselben Geistesvermögen oder verschiedenen zukommt, beide zu erforschen? Die alten Philosophen,

Empedokles und Demokritos, haben sich wenig um die Form gekümmert und fast nur die Materie in Betracht gezogen."

Schon die Aristotelische Unterscheidung zwischen Materie und Form, von denen keines von dem anderen getrennt werden könne, obschon sie im Geiste gesondert gedacht werden müssen, enthielt gewissermaßen das große metaphysische Problem im Keime in sich verschlossen. Die Frage konnte doch nur sein: Ist es die Materie, die die Form aus sich erzeugt oder ist es die Form, die die Materie denkbar macht? Der antike Realismus konnte nur bei der ersten Lösung der Frage sich beruhigen, denn sein Untersuchungs-Object war das Sein, das allen Erscheinungen (Phänomenen) zu Grunde liege. So vermochte denn selbst die Nothwendigkeit mathematischer Einsicht und die Wandelbarkeit und Unbestimmtheit der Materie den Aristoteles nicht zu bestimmen, in dem Formalen den wesentlichen Antheil des Geistes zu erkennen, sondern er schuf den Begriff der formae substantiales, unter dessen Drucke die ganze Folgezeit seufzte, durch welchen ein Schemen als Erklärungsprincip aufgestellt wurde. Dagegen erklärt der mit Cartesius zum Selbstbewußtsein gelangte Idealismus alsbald die mathematischen Formen als das einzig wahre Wesen der Materie, ein strahlendes Licht, aber immer noch ein Irrthum, der nach den aufeinanderfolgenden Correcturen Locke's und Leibnizens endlich in der Kant'schen Transscendental-Philosophie auf seinen Ursprung zurückgeführt und beseitigt, zugleich neuer und vollkommen befriedigender Erkenntniß Platz machen sollte.

Jene der Mathematik zu Grunde liegenden Formen und Anschauungen, so lautete die große Wahrheit, sind ursprünglicher Besitz aller Empfindung und alles Denkens; und in diese Formen verwandelt sich alle Realität, die für uns deshalb nie eine andere sein kann, als wie sie sich uns in denselben darstellt. Alle menschliche Erkenntniß ist deshalb einzig und allein auf Vorstellungen angewiesen, denen als objectives Aequivalent Erscheinungen, niemals aber wirkliche Dinge entsprechen können.

Es kam mir darauf an, hier gleich am Eingange zu zeigen,

von welcher Seite aus Kant den Weg zu seinen großen Entdeckungen gefunden hat; wie die Betrachtung der Mathematik vor allem geeignet war, der großen, scheinbar unlösbaren Räthselfrage des Zusammenhangs des Geistigen mit dem Körperlichen endlich eine richtige Deutung zu geben, da ja diese Wissenschaft den merkwürdigen Gegensatz vereinigt, daß in ihr nur der Geist thätig wirksam ist, ohne sich um die Außenwelt zu kümmern, andererseits dieselbe nur auf die objective Welt, auf Realität und keineswegs auf Innerliches oder Abstractionen Anwendung finden kann.

Dieser Doppelcharakter setzte den großen Denker in den Stand, der Sphinx ihr Räthsel zu entreißen.

Die Frage nach dem Wesen des Denkens.

Die schroffen Gegensätze, die wir seit dem Beginne der modernen Philosophie hervortreten und sich immer mehr verschärfen sehen, haben alle ihren Ursprung in dem Cartesianischen Ausgangspunkte, dem Fundament aller wahren Philosophie: „Das eigene Bewußtsein, das cogito ist das einzig Gewisse."

Alle jene Gegensätze aber, die den verschiedenen Systemen zu Grunde liegen und dieselben ins Dasein gerufen haben, lassen sich auf die Polarität der in dem Cartesianischen Satze enthaltenen Relation von Subject und Object zurückführen.

„Ich denke eine Welt." Daraus lassen sich alle Principien jener Systeme mit gleichem Rechte ableiten. — „Also ist die Welt das einzig Gedachte und Bekannte" (Materialismus). — „Also ist alles nur gedacht" (Idealismus). — „Also ist Welt und Denken eins" (Monismus). — „Für das denkende Einzelwesen kann es nur eine Welt von denkenden Einzelwesen geben" (Leibniz). — „Nur soviel von der Welt an meinem Empfinden vorüberzieht und dasselbe afficirt, kann ich denken" (Empirismus). — „Das Denken kann mir gar keinen Aufschluß über die Welt geben; es ist nur die Fähigkeit, wirklich vorhandene Combinationen festzuhalten" (Hume). — Einheit und Vielheit streiten in all diesen Systemen, wie im Alterthum und Mittelalter, mit einander, suchen sich zu verdrängen, zu verbinden, auszugleichen; dazu noch der unvereinbare Gegensatz von Denken und Körperwelt, von Subject und Object — kein Wunder, daß die Philo-

sophie nach allen vergeblichen Versuchen endlich beim Skepticismus landete.

Um hier einen Ausweg zu finden, blieb nur die Frage übrig: Was ist denn eigentlich Denken? Was sein Wesen? Welches sein Ziel? Welches seine Voraussetzungen?

Bleiben wir bei der letzten Frage, so lautet die Antwort nach Cartesius: Nur das denkende Ich oder Subject. Was ist aber dessen Wesen und unmittelbare Gewißheit? Nur die Identität des Bewußtseins, das seinem Bewußtsein nach Einssein und Einsbleiben.

Gut. Wie kann nun dieses Subject, dessen Wesen Identität des Bewußtseins ist, zur Vielheit, zur Mannigfaltigkeit gelangen? Nicht außer sich, sonst verlöre es ja sein Grundwesen, seine allernothwendigste Eigenschaft. Es muß also Wechsel und Wandel der Zustände in seinem Bewußtsein geben und doch muß es zugleich Eins mit sich selbst bleiben. Das ist ein schweres Stück. Und doch muß dieses offenbar geleistet werden, es ist kein Zweifel. Denn die Sinnesaffectionen geben das Viele, die Mannigfaltigkeit. Was hat nun also das Denken zu thun? Offenbar nichts anderes, als sie alle auf die Einheit des Bewußtseins zurückzuführen, also die Grundformel seiner Aufgabe ist: die Zwei zur Einheit zu verbinden und doch wieder in der Einheit zu unterscheiden. Denn es kann ja keine Zwei geben, es sei denn unter Voraussetzung der Eins; es kann kein Verbinden geben ohne Unterscheidung, keine Unterscheidung ohne Verbindung. Vergleichen, inter-ligere, com-par-are ist das Grundwesen des denkenden Geistes oder Intellectes.

Die Aufgabe stellt sich also einfacher, als wir nach all den vorausgehenden Schwierigkeiten und fruchtlosen Anstrengungen hatten hoffen dürfen; es gilt

> die Mannigfaltigkeit und Vielheit der Sinnes-Empfindung in der Einheit des denkenden Geistes zu verbinden (und auch wieder zu unterscheiden).

Nun sind wir einer Schwierigkeit glücklich entgangen, wir werden nur zu zeigen haben, auf welche Weise und durch welche

Mittel das Denken denn in den Stand gesetzt wird, die Vielheit der Sinnesaffectionen zur Einheit des Bewußtseins zu verbinden.

Noch bleibt uns aber eine schwere Aufgabe zu lösen. Nämlich der Uebergang vom Subject zum Object! Daran sind sie ja alle gescheitert, außer Spinoza mit seinem All-Eins, wo wir doch sehr ins Dunkle gerathen, und aus dem wir gar nichts herzuleiten vermögen, und Leibniz mit seinem überkünstlichen System, zu dem wir uns doch kaum zu entschließen vermögen. Es bleibt uns nichts übrig, wir müssen unserem Carteſius und seiner einzigen Voraussetzung „Cogito" treu bleiben, wir müssen uns schon innerhalb des Subjects und seines Bewußtseins gedulden, nicht seinem Beispiel folgen und einen Salto mortale ins verbotene Jenseits wagen. Wir haben also auch hier nur Sinnesaffectionen und bleiben damit fein säuberlich diesseits der Gränze, denn Sinnesaffectionen sind doch nur in mir, sind rein subjectiv. Wem fällt also wieder die wichtige Aufgabe zu? Offenbar dem Denken, das mag nun sehen, wie es thut, um diese rein subjectiven Zustandsveränderungen auf ein außer dem Subjecte Seiendes, also auf ein Object zu beziehen. Es mag sehen, wie es thut — leider nein, wir müssen sehen, wie es thut, denn es thut ja dieses täglich, stündlich, secundlich, wie wir immer an uns selbst erfahren, ohne doch zu wissen wie. Freilich athmen, verdauen, gehen, laufen ꝛc. wir ganz genau in derselben uns unbekannten Weise. So gut aber Anatomen unseren inneren Mechanismus entfalten, so gut muß es dem „Zergliederungskünstler der Vernunft" möglich sein, die wesentlichen oder Urfunctionen des Denkens von allen übrigen sorgfältig auszuscheiden und bloszulegen.

Die Aufgabe also, wie sie uns gestellt ist, mag schwer, sehr schwer sein, aber sie hat das Tröstliche, daß sie erfüllbar ist, weil wir recht wohl einsehen, daß sie eine richtig gestellte Frage enthält, während die früheren Systeme schon an der Fragestellung scheiterten oder auch daran, daß sie dogmatischen Flug anhuben und dabei das Wichtigste, die subjectiven Voraussetzungen,

außer Augen ließen. Wir aber können nicht irre gehen, denn wir gehen von dem aus, was das Nothwendigste und unmittelbar Gegebene ist, dem Cogito, dem denkenden Subjecte. Lasset uns also von diesem engen Bezirke einen Damm hinausführen in den weiten brandenden unabsehbaren Ocean der Welt-Erkenntniß, stets aber des Zusammenhangs bewußt und stets darauf bedacht sein, daß der Weg uns wieder zurückführen könne zu der engen Stelle, von der wir ausgegangen.

Wie es das Denken anfange:

1) die Mannigfaltigkeit und Vielheit der Sinnesaffectionen zur Einheit des Bewußtseins zu verbinden,
2) die Subjectivität der Sinneseindrücke auf eine objective Welt zu beziehen, daraus eine solche Welt zu construiren,

das sind die beiden Fragen, die wohl nur Glieder einer einzigen Frage sind, die das Verhältniß des Denkens zur Sinnlichkeit zum Inhalte hat. Es gilt hier also, der gegenseitigen Abhängigkeit dieser beiden Fragen, der Art und Weise wie sie sich einander bedingen, voraussetzen, ergänzen, recht klar bewußt zu werden, ehe wir an die eigentliche Lösung gehen. Da gestaltet sich nun die Frage sehr einfach und natürlich: Wäre das Eine möglich ohne das andere, könnte das Denken die Leistung 1 vollbringen ohne die Leistung 2 zugleich mitzuvollbringen und umgekehrt?

Es ist nun wohl sehr einleuchtend, daß die Leistung 2 niemals stattfinden könnte ohne die Leistung 1, d. h. daß niemals so etwas wie eine objective Welt, ein objectiver Zusammenhang der Dinge in unserem Bewußtsein möglich wäre, wenn nicht *vorher* oder auch *zugleich* überhaupt ein Zusammenhang in unserem Bewußtsein gegeben wäre, d. h. die bloße Succession unvermittelter Sinnesaffectionen zur Einheit des Bewußtseins, will sagen zu einer *gedachten Reihe* verbunden wäre. Wie ist es denn aber mit dem umgekehrten Falle? Wäre nicht vielleicht eine Identität des Bewußtseins möglich innerhalb des Wechsels und Wandels der Zustände, ohne daß Bezug genommen würde auf ein Aeußeres, ein Object? Das hieße also soviel als:

ein rein geistiges Wesen, das selbst Urheber seiner wechselnden Zustände wäre. Denn so etwa denkt sich die größte Anzahl der Menschen nach der Katechismuslehre die Thätigkeit der menschlichen Seele. Und genau zu dieser Ansicht — es sei dies im Vorbeigehen gesagt — schwören auch die „Philosophen", welche glauben philosophiren zu können, ohne von den Fundamentalwahrheiten der Kant'schen Lehre Notiz zu nehmen. Die geringste Beachtung der Begriffe: Identität und Verschiedenheit aber müßte genügen, um sie eines Besseren zu belehren. Denn was ist Identität anderes als ein Sichgleichbleiben? Wie aber ein wechselndes Bewußtsein sich selber als gleich erkennen kann ohne daß ein Aeußeres, Dauerndes gedacht wird, das mit diesem Bewußtsein in Beziehung steht, das bleibt vollkommen unerklärlich. Denn Identität und Verschiedenheit sind Wechselbegriffe, keiner ist ohne den anderen denkbar; ein ewiges Sichgleichbleiben der Welt, ein ewiges Wiederholen „Ich bin ich" wäre der einzig mögliche Aspect der äußeren und inneren Welt bei absoluter Identität. So verhält sich denn aber die Sache nicht und darum kann das Bewußtsein mit seinem Wechsel nur insofern seiner eigenen Identität gewiß werden, als es dieselbe nach außen verlegt, als es dem denkenden Subject ein Object entgegen stellt, welches beharrt. *) So ist denn also eine objective Welt nothwendig, um die Einheit des Bewußtseins bei dem Wechsel seiner Affectionen zu erklären oder möglich zu machen, wie andererseits das Denken die Vielheit dieser Affectionen zur Einheit des Bewußtseins zu verbinden hat. Wir sehen hier also, wie die beiden großen Probleme, das des Einen und des Vielen, welches das Alterthum beschäftigte, und des Subjects und Objects, wofür man seit Carteſius keine Lösung wußte, aus der nämlichen Quelle hervorgehen und sich gegenseitig bedingen. Das Denken hat also, die Mannigfaltigkeit der Sinnesmodificationen vorausgesetzt, zweierlei zu leisten, es hat

*) Die wichtigsten Wahrheiten, z. B. die zuerst von Leibniz ausgesprochene: „Es gibt kein Denken ohne Charaktere", die von Max Müller vereinfacht wurde in „No reason without speech" fließen aus dieser und nur aus dieser Quelle.

1) diese Mannigfaltigkeit zur Einheit zu verbinden,

2) die Sinnesaffectionen auf ein Aeußeres von sich selbst Unterschiedenes zu beziehen.

Gelingt ihm dieses, so wird es dann

3) eine objective Welt erschaffen d. h. Objecte entstehen lassen, welche als die Ursache der Sinnesaffectionen gelten, und nun aus den letzteren Wahrnehmungen machen.

Es vermag dies aber nur unter Voraussetzung der beiden ersten Bedingungen, indem es alsdann die in 1) gegebene Synthese nach außen versetzt und das in 2) vollzogene Nachaußensetzen nur aus seinen eigenen Mitteln, also activisch und durchaus subjectiv vollzieht.

Können wir nun nachweisen, daß das Denken wirklich dieses alles zu leisten im Stande ist, so haben wir wohl ein Recht, es von der Sinnlichkeit zu sondern und zu sagen, daß diese nur die rohe Materie, jenes die Form hergibt oder mit anderen Worten: „Alle Erkenntniß kommt zu Stande durch zwei Factoren, die reine Receptivität der Sinnlichkeit und die Activität des Denkens."

Das ist in großen Zügen die Aufgabe wie sie vorliegt und wie Kant sie gestellt hat. Der idealistische Standpunkt ist unverkennbar. Es wird nicht etwa ein Subject an sich noch ein Object an sich vorausgesetzt, sondern nur ein Bewußtsein. In diesem treffen wir Einheit und Mannigfaltigkeit an. Erstere wird dem Denken, letztere der Sinnlichkeit zugeschrieben. Damit wird der subjective Standpunkt durchaus nicht überschritten. Die Frage, ob dieses Denken Mittel hat, um zu dem Object an sich und dem Subject an sich zu gelangen, liegt nahe. Sie muß verneint werden. Wohl aber hat es Mittel, die Mannigfaltigkeit des Bewußtseins und der Außenwelt in seine eigenen Formen zu verwandeln und damit wirklich eine objective Welt zu gestalten. Damit dies möglich werde, müssen ihm gewisse Formen ursprünglich und vor aller Erfahrung eigen sein. Diese gilt es zu untersuchen, festzustellen. Sie sind das Material der reinen Vernunft.

Subject und Object.

Wenn dem Leser in der Exposition der Aufgabe der „Critik", wie ich sie in möglichst allgemeinen Umrissen in dem vorigen Kapitel gegeben habe, noch Vieles dunkel und unverständlich geblieben ist, so möge er sich dadurch nicht entmuthigen lassen, es wird schon allmählich Licht in ihm werden. Sagte doch Reinhold, der erste Schüler und Anhänger der Kant'schen Lehre, daß ihm erst nach fünfmaligem angestrengtem Durchstudiren der „Critik der reinen Vernunft" das Licht des Verständnisses aufgegangen sei!

Stets möge er im Auge haben, daß wir uns vor der Aufhellung des wahrsten und tiefsten Princips der modernen Philosophie befinden, dessen Wurzel in dem Cartesianischen Cogito liegt, und dessen organischen Zusammenhang mit der antiken Philosophie, als der Lehre des reinen Objectivismus und der mittelalterlichen, als der Lehre vom absoluten Geist ich an einer anderen Stelle *) darzulegen versucht habe.

Dieses Princip ist das Verhältniß von Subject und Object in ihrem unlöslichen Zusammenhang. Die Grundwahrheiten, die mit diesem Princip gegeben sind, lauten: „Kein Object ohne Subject. Kein Subject ohne Object." Kant hat die erste dieser Wahrheiten zum Gegenstande der tiefsinnigsten und erschöpfendsten metaphysischen Untersuchungen gemacht und die Welt darüber belehrt, was dem Subject ursprünglich und vor aller

*) „A sketch of the development of occidental philosophy" als Einleitung zu Max Müller's englischer Uebersetzung der „Critik der reinen Vernunft". London 1881, vol. I.

Erfahrung eigen ist, aber nur im Verhältniß zu dem Objecte, nur in Anwendung auf Erfahrung überhaupt Bedeutung hat.

Nur eine Philosophie, welche das Denken, das Cogito als Ausgangspunkt und Problem auffaßte, war zu solcher Untersuchung befähigt. Denn eine Philosophie, für die nur in dem Objectiven Wahrheit ist, kann mit dem Nachweis des Subjectiven der Erkenntniß nur zu Entmuthigung und Skepticismus oder auch zu sophistischem Gaukelspiel — daß Alles ist und zugleich nicht ist — geführt werden. Das positive Resultat des nach dem reinen Sein oder dem Eins der Welt strebenden Forschens kann nur der Inhalt der Schlußworte des platonischen Parmenides sein:

„So wollen wir denn unser Gesammtergebniß dahin aussprechen, daß, wie es scheint, das Eine mag nun sein oder nicht sein, sowohl es selbst als alles Andere, jedes für sich und Alles in Bezug auf einander, Alles auf alle Weise ist und nicht ist und zu sein scheint und nicht scheint."

Das ist das Resultat einer Philosophie, die den wichtigen Unterschied zwischen Gedachtwerden und Sein noch nicht zu machen versteht. Eine Philosophie dagegen, die von dem entgegengesetzten Pole, dem absoluten Geiste ausgeht, muß nothwendig innerhalb der Kreise des Denkens in ewigem Zirkel sich bewegen, ohne jemals zur Realität gelangen zu können. Sie wird nach Ueberwindung der naiven Glaubens-Ueberzeugung, daß die Gedanken Gottes Wirklichkeit geworden sind, endlich zu der Ueberzeugung Bischof Berkeley's gelangen, daß es gar keine Wirklichkeit gibt, d. h. eine Philosophie des Traums werden.

Eine Philosophie dagegen, die wie die moderne, von der Thatsache des Bewußtseins, des Denkens ausgeht, geht allein den sicheren Weg zwischen jenen beiden Extremen. Denn in dem Denken ist Subject und Object unumgänglich nöthig, dicht verflochten und verwoben wie Einschlag und Kette. Keins ist für sich, jedes nur für und durch das andere. Was wäre denn ein Object an sich? Reine Aeußerlichkeit, reines außer uns Sein. Das kann wohl kein Gegenstand des Erkennens, des Denkens sein, denn daß der Stein als solcher nicht in unserer

Seele sei, dieser Einsicht wird kaum der roheste Wilde, ja kaum der consequenteste Materialist sich verschließen wollen. Was aber wäre ein Subject an sich? Reine Innerlichkeit ohne irgend welche Beziehung auf eine Außenwelt, ein Objectives. Ein solches hätte für alle Ewigkeit die amusante Beschäftigung, immer Ego sum ego zu murmeln, wofern es nicht vorzöge, mit Fichte'schen Kunststücken sich die Zeit zu vertreiben:

> Ich bin ich und setze mich selbst und setz' ich mich selber
> Als nicht gesetzt, nun gut, so hab' ich ein Nicht-Ich gesetzt.
> (Schiller).

Subject und Object sind unterscheidbar, aber nicht scheidbar in dem Denken. Wenn es dem gewaltigen Genius eines Kant gelungen ist, wirklich den subjectiven Einschlag von der objectiven Kette in dem Gewebe unseres Denkens zu trennen, so fiel es ihm doch niemals ein, zu behaupten, daß diese Fäden für sich vorhanden sind: sobald sie getrennt sind, gibt es auf der einen (objectiven) Seite keine Wirklichkeit, auf der anderen (subjectiven) keine Vorstellung; nur in Bezug auf Wirkliches kann es Vorstellungen geben, kein Wirkliches ist anders denn als Vorstellung in uns; beide bilden erst zusammen ein Denken; das Denken ist ein Gewebe, die getrennten Fäden sind kein Denken. Eine der größten und von Kant selbst am häufigsten wiederholten Wahrheiten seiner Kritik ist, daß wir mittels des Denkens niemals zu dem Ding an sich, weder zu dem Subject an sich, noch zu dem Object an sich gelangen können.

Wer den Entwickelungsgang der modernen Philosophie mit verständigem Auge überschaut, der sieht das Kant'sche Problem gleich beim Erwachen derselben in seiner ganzen Schwierigkeit, aber auch mit den mächtigen Lichtstrahlen, die eine richtig gestellte Frage verbreitet, am Horizont aufsteigen, er bemerkt die gewaltigen Anstrengungen, die das Denken der bedeutendsten Geister macht, um jedem der beiden Pole, dem Subject und dem Object, sein Recht widerfahren zu lassen, wobei es aber stets der Wahrheit bewußt bleibt, daß gerade in diesem Verhältnisse, in der Gränzlinie, die zwischen beiden Gebieten gezogen werden

muß, die ungeheuere Schwierigkeit, das verzweifelnd Intricate der Aufgabe liegt. Setze ich das Subject, wie gelange ich zum Objecte, setze ich das Object, wie gelange ich zum Subjecte, das sind die Fragen, die als ungelöster Rest stets zurückbleiben, deren lastender Druck in verzweiflungsvollen Auskunftsmitteln wie concursus divinus, Denken in Gott, harmonie préétablie, statue animée oder dem allerneuesten: Die Materie hat die Fähigkeit der Erinnerung! sich Luft zu machen sucht.

Vor Kant war die Verzweiflung berechtigt, sie harrte und deutete auf den Erlöser. Nach Kant ist sie selbstverschuldet.

Um dem angestrengten Denken des Lesers etwas Ruhe zu gönnen, will ich nun die Formulirung jener philosophischen Urwahrheit, daß man bei Beurtheilung des Denkens und seiner Tragweite oder vielmehr Tragfähigkeit, dem Subjectiven und Objectiven oder auch dem Idealen und Realen gleiche Beachtung schenken müsse, da nur aus der Verbindung beider die Erkenntniß möglich wird, in der vor-Kantischen Zeit, wo sie in unvollkommener Weise, aber je mehr und mehr aus dem Nebel hervortritt, an einigen Beispielen darstellen.

Wir müßten dabei eigentlich in das Alterthum zurückgehen, da bereits der tiefe Denker Herakleitos sich dieser Wahrheit genähert hatte, deren sich die Sophisten dann bemächtigt hatten, namentlich Protagoras mit seinem: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge." Sie konnte natürlich im Alterthum durchaus nicht zur Basis einer Erkenntnißlehre werden, blieb vielmehr eine einsame Insel, da die Sokratische Schule mit allen Kräften bemüht war, dieselbe zu widerlegen, in der redlichen Absicht, die Wahrheit dem subjectiven Bereich zu entziehen. Es mögen aber die interessantesten Stellen aus dem platonischen Theaitetos, in denen die nothwendige Relativität aller Erkenntniß nach der Ansicht des Protagoras behauptet wird, hier folgen:

> (Theait. p. 153). Sokrates: Denke Dir es also so, mein Bester: zunächst in Betreff der Gesichtsbilder sei das, was Du weiße Farbe nennst, nichts Besonderes an sich außerhalb Deiner Augen und auch nicht in ihnen.

Theait.: Wie denn das?

Sokrates: Folgen wir dem eben ausgesprochenen Satze und lassen nichts gelten, als an und für sich Eins seiend.*) So wird uns die schwarze, die weiße und jede beliebige andere Farbe aus dem Zusammentreffen der Augen mit der entsprechenden Bewegung **) entstanden erscheinen und was wir dann jedesmal als Farbe bezeichnen, wird weder der in diesem Zusammentreffen active noch der passive Gegenstand sein, sondern etwas Mittleres, das für jeden eigenthümlich sich gestaltet hat. Oder würdest Du behaupten, jede Farbe erscheine ebenso dem Hunde und jeder Art von Thieren wie Dir?

Theait.: Nein, beim Zeus, das nicht.

Sokrates: Ferner: erscheint denn einem anderen Menschen etwas gerade so wie Dir? Weißt Du das genau, oder vielmehr, daß nicht einmal Dir selbst etwas identisch erscheint, weil Du nie in ganz gleichem Zustande Dich befindest?

Theait.: Das scheint mir eher als jenes.

Sokrates: Wenn also das Object, das wir ausmessen oder betasten, wirklich groß oder weiß oder warm wäre, so würd' es nicht ein anderes werden, wenn es auf ein anderes trifft, ohne sich selbst zu verändern. Wenn aber andererseits das ausmessende und betastende Subject jede dieser Eigenschaften hätte, so würde es nicht ein anderes werden, wenn ein anderes herzutritt, oder etwas erleidet, ohne doch selbst etwas erlitten zu haben.

Es ist unmöglich, klarer und bestimmter die Abhängigkeit der Sinnenerkenntniß von den beiden Factoren, dem subjectiven und objectiven auszusprechen. Es folgen nun noch andere Beispiele der Relativität der Erkenntniß, die zeigen, daß Begriffe, wie groß, schwer, halb u. s. w. immer nur in Bezug auf ein anderes Gültigkeit haben können. Es wird auch auf die Aehn-

*) Ding an sich. **) Subjectives und Objectives.

lichkeit die eine solche, vom Subjecte abhängige Welt mit dem Traume habe, hingewiesen:

(Theait. p. 159.) Sokrates: Du siehst also, daß es nicht schwer ist, zweifelhaft zu werden, da man sogar darüber zweifeln kann, ob wir träumen oder wachen; und da denn die Zeit des Schlafens der Zeit des Wachens ganz gleich ist, so nimmt unsere Seele in beiden Zuständen für ihre jedesmaligen Vorstellungen durchaus volle Gültigkeit in Anspruch. Daher bezeichnen wir eine gleich lange Zeit dies und jenes als seiend und behaupten es in beiden Fällen gleich fest.

Und dann wird als Facit der Betrachtung geschlossen:

(Theait. p. 160.) Sokrates: Es ist ja nothwendig, daß wenn ich wahrnehmend werde, mein Werden sich auf ein Object bezieht; denn unmöglich kann eine Wahrnehmung entstehen, ohne sich auf ein Object zu beziehen. Jenes Object aber muß für ein Subject qualitativ bestimmt werden, wenn es süß, bitter oder von einer solchen Qualität wird, denn unmöglich kann es süß werden, ohne sich auf ein Subject zu beziehen . . . Wenn man also ausspricht, entweder es sei oder es werde etwas, so muß man sagen, es sei für ein Subject oder es beziehe sich auf ein Object oder sei überhaupt relativ. Als absolut für sich seiend darf man dagegen weder das Sein noch das Werden eines Dinges bezeichnen, noch auch einen Ausspruch eines Anderen von der Art gelten lassen, wie die eben vorgenommene Untersuchung nachweist.

Theait.: Allerdings, lieber Sokrates.

Wir wissen, daß die Rüstkammer des antiken Skepticismus hauptsächlich mit Argumenten angefüllt war, die aus der Relativität sowohl der Dinge zum Subject, als der Dinge unter einander hergeleitet wurden. Es war die nothwendige Selbstzersetzung der nach dem absoluten Objectivismus steuernden Philosophie oder der Ontologie.

In der mittelalterlichen Philosophie, die von dem absoluten Geiste ausging, deren Fundament eine rationale Psychologie war, konnte dagegen die Relativität der Erkenntniß nicht zum

Bewußtsein gelangen. Der Zersetzungsproceß muß hier auch gerade als der entgegengesetzte von dem antiken Skepticismus aufgefaßt werden. Dieser zerstörte durch den Nachweis der Subjectivität die objective, wissenschaftliche Ueberzeugung: dagegen war es die wieder aufsteigende objective Welt, die von der Wissenschaft emporgehoben wurde, welche am Ausgange des Mittelalters die subjective Ueberzeugung d. h. den Glauben zerstörte.

Wohl aber lag es in der Natur der Sache, daß von da an d. h. seit Cartesius die Aequilibrirung der beiden Pole, die Einsicht in ihre gegenseitige Bedingtheit Lebensprincip und höchste Aufgabe der Philosophie wurde.

Den ersten bestimmten, seines Zieles bewußten Versuch, das Subjective von dem Objectiven zu trennen, einen entscheidenden Schnitt zwischen beiden zu führen, unternahm der treffliche Locke und wurde dadurch Vorgänger und Anreger Kants. Es braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, wie werthvoll und lichtbringend dieser Versuch gewesen ist. Alles was wir bis jetzt über die moderne Philosophie gesagt haben, spricht laut genug für das eminente Verdienst des großen englischen Denkers.

Ich glaube, es wird das Verständniß erleichtern, wenn ich die Locke'sche Doctrin in der Weise, wie sie von seinem berühmten Landsmanne, dem unsterblichen Adam Smith, dem Zeitgenossen Kants, aufgefaßt und beurtheilt wurde, hier kurz wiedergebe. Gerade die Mißverständnisse und daraus hervorgehende Unterschätzung der Locke'schen Leistung werden besonders lehrreich sein.

In seinem Essay „On the external senses" bespricht Smith zuerst den wichtigen Generalsinn, den sense of touching und charakterisirt die durch denselben erschlossenen objectiven Eigenschaften der Dinge, nämlich solidity, extension, figure, motion u. s. w. Dann fährt er fort*):

„Hence our notion of what has been called impenetrability of matter; or the absolute impossibility that two

*) Essays of Adam Smith. London 1872. p. 442—59.

solid resisting substances should occupy the same place at the same time.

„This doctrine, which is as old as Leucippus, Democritus *), and Epicurus, was in the last century revived by Gassendi, and has since been adopted by Newton and the far greater part of his followers. It may at present be considered as the established system, or as the system that is

---

*) Ich will hier eine schöne, von richtiger Einsicht zeugende Stelle Lange's (Geschichte des Materialismus I, p. 18) anführen, da sie recht geeignet ist, das Problem der Kant'schen Kritik dem Leser verständlicher zu machen:

„Aristoteles tadelt, daß Demokrit alle Arten der Empfindung auf eine Art von Tast-Empfindung zurückgeführt habe, ein Vorwurf der sich in unseren Augen eher zu einem Lobe gestalten wird. Der dunkle Punkt liegt dann aber eben in der Tastempfindung selbst."

„Wir können uns recht wohl zu dem Standpunkte erheben, sämmtliche Empfindungen als modificirte Tastempfindung zu betrachten; liegen doch auch für uns hier noch ungelöste Räthsel genug! Aber wir können nicht mehr so naiv über die Frage hinweggehen, wie sich die einfachste und elementarste aller Empfindungen zu dem Druck oder Stoß verhält, der sie veranlaßt. Die Empfindung ist nicht in dem einzelnen Atom und noch weniger in einer Summe; denn wie könnte sie durch den leeren Raum hindurch in Eins zusammenfließen? Sie wird in ihrer Bestimmtheit hervorgebracht durch eine Form, in welcher die Atome zusammenwirken. Der Materialismus streift hier an Formalismus, was Aristoteles nicht vergessen hat hervorzuheben. Während dieser aber die Formen in transscendenter Weise zu Ursachen der Bewegung erhob und damit jede Naturforschung in der Wurzel verdarb, hütete sich Demokrit, die in die Tiefe der Metaphysik führende formalistische Seite seiner eigenen Anschauung weiter zu verfolgen. Hier bedurfte es erst der Kant'schen Vernunftkritik, um einen ersten schwachen Lichtstrahl in den Abgrund eines Geheimnisses zu werfen, das nach allen Fortschritten der Naturerkenntniß doch heute noch so groß ist, wie zu den Zeiten Demokrits."

Zu der letzteren, verzagten Aeußerung habe ich hinzuzufügen, daß wer zum wirklichen Verständniß der Kant'schen Lehre sich durchgerungen hat — und leider kann dies von dem trefflichen Lange nicht gesagt werden — weiß, daß hier nicht von einem schwachen Lichtstrahle, sondern, soweit menschliche Vernunftkräfte reichen, von einer vollkommen befriedigenden Klarheit die Rede sein muß. Sagte doch Kant selber, daß „der von ihm entdeckte Fußsteig die Vernunft in dem was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung führen könne." Das sollte jeden nachdenklich stimmen, der auch nur eine Ahnung von der Tiefe des gewaltigen Genius und von der großen Bescheidenheit des Mannes hat.

most in fashion and most approved of by the greater part of the philosophers of Europe. Though it has been opposed by several puzzling arguments, drawn from that species of metaphysics which confounds everything and explains nothing, it seems upon the whole account to be the most simple, the most distinct, and the most comprehensible account that has yet been given of the phenomena which are meant to be explained by it. I shall only observe, that whatever system may be adopted concerning the hardness or softness, the fluidity or solidity, the compressibility or incompressibility of the resisting substance, the certainty of our distinct sense and feeling of its Externality, or of its entire independency upon the organ which perceives it, or by which we perceive it, cannot in the smallest degree be affected by any such system. I shall not therefore attempt to give any further account of such systems."

Hier ſind alſo die objectiven Eigenſchaften der Dinge, das was Locke ihre qualitates primariae nannte, zugleich als ein äußerliches und über allen Zweifel gewiſſes Charakteriſticum derſelben ganz von der ſubjectiven Sphäre, der ſinnlichen Wahrnehmung getrennt.

Nun geht Smith zur Abſonderung deſſen, was nach ſeiner Meinung rein ſubjectiv iſt, über. Zuerſt erklärt er das allgemeine Wort: Empfindung. The word feeling though in many cases we use it synonymous to touching has however a much more extensive signification, and is frequently employed to denote our internal as well as our external affections. We feel hunger and thirst, we feel joy and sorrow, we feel love and hatred.

Wärme- und Kälte-Empfindung ſind in dem Organ oder dem Weſen das ſie empfindet. It does not necessarily suggest the presence of any external object, nor could we from thence alone infer the existence of any such object. It is a sensation which neither does nor can exist anywhere but either in the organ which feels it or in the unknown principle

of perception, whatever that may be, which feels in that organ or by means of that organ. When we lay our hand upon a table which is either heated or cooled a good deal beyond the actual temperature of our hand, we have two distinct perceptions: first that of the solid and resisting table, which is necessarily felt as something external to, and independent of, the hand which feels it; and secondly that of the heat or cold, which by the contact of the table is excited in our hand, and which is necessarily felt as nowhere but in our hand, or in the principle of perception which feels in our hand.

Da nun aber die Erfahrung uns lehrt, fährt er fort, daß die Nähe bestimmter äußerer Gegenstände bald Kälte, bald Hitze in uns hervorbringt, so haben wir uns durch einen Mißbrauch der Worte gewöhnt, auch diese Gegenstände kalt oder warm zu nennen, obschon kein Mensch in Wirklichkeit dabei denkt, daß der Stein oder die Flamme Kälte oder Wärme empfinde. The philosophers who have taken so much pains to prove that there is no heat in the fire, have laboured to refute an opinion which the most ignorant of mankind never entertained. But the same word being, in common language, employed to signify both the sensation and the power of exciting that sensation, they, without knowing it perhaps, or intending it, have taken the advantage of this ambiguity, and have triumphed in their own superiority, when by irresistible arguments they establish an opinion which, in words indeed, is diametrically opposed to the most various judgments in mankind, but which in reality is perfectly agreeable to those judgments.

So geht er nun die Sinne des Geschmacks, des Geruchs, des Gehörs durch und bemerkt jedesmal, daß die Sinneswahrnehmungen nur in dem Organ und in dem empfindenden Princip seien, schließt aber auch jedesmal mit einem Ausfall auf die Philosophen, die glaubten etwas Großes geleistet zu haben, wenn sie nachwiesen, daß obgleich man vom Geschmack eines Apfels,

dem Geruch einer Rose, dem Klang einer Glocke redet, dennoch der Apfel nicht (activ) schmeckt, die Rose nicht (activ) riecht, die Glocke nicht hört!

Man traut seinen Augen nicht, wenn man dieses abschätzige Urtheil über eine so bedeutende Unterscheidung und das vollständige Mißverstehen derselben von Seiten eines so großen Mannes liest. Als wäre je Locke auf einen so unsinnigen Gedanken gerathen, er müsse beweisen, daß die Glocke nicht hört! Das Wesentliche ist doch nicht blos die Unterscheidung, sondern die Vergleichung der von der Sprache mit vollem Rechte identificirten subjectiven und objectiven Phänomena. Daß diese bestimmte Erschütterung der Glocke (objectives Phänomen) stets begleitet ist von dieser bestimmten Affection in meinem Ohr (subjectives Phänomen), das ist es was Locke hervorhob, verglich und unterschied und womit er der Philosophie einen Weg zeigte, auf der sie zu großen und wichtigen Wahrheiten gelangen konnte. Den wahren Kern der Locke'schen Unterscheidung und zugleich das wahre Problem, dessen Lösung Aufgabe der modernen Philosophie sein sollte, spricht Ad. Smith erst aus, nachdem er die Versuche erwähnt hat, durch Bewegung feiner Stoffe oder Medien unsere Sinnesempfindungen zu erklären, die doch offenbar ihrer Natur nach rein subjectiv sind d. h. also weder Ausdehnung, noch Gestalt, noch Theilbarkeit, noch Bewegung haben:

„Such are the intermediate causes by which philosophers have endeavoured to connect the Sensation in our organs with the distant bodies which excite them. How those intermediate causes, by the different motions and vibrations which they may be supposed to excite on our organs, produce there those different Sensations none of which bear the smallest resemblance to vibration or motion of any kind, no philosopher has yet attempted to explain to us."

Das ist sehr richtig. Aber die Entgegenstellung der beiden Pole, die Charakterisirung dessen was ihnen wesentlich zukommt, der ernstliche Versuch, Subjectives und Objectives abzusondern, war, selbst unter der Voraussetzung, daß es niemals gelingen würde,

die Möglichkeit ihrer Verbindung zu erklären, ein großes Verdienst, das allein genügt, den Namen Locke's in der Geschichte der Philosophie unsterblich zu machen. Es war eine klare Fragestellung und eine solche ist lichtbringender, als ein ganzes Heer von verfrühten dogmatischen Erklärungen. Aus der einen Frage mußten andere hervorgehen, der einmal betretene Weg immer weiter führen und so zur Hoffnung berechtigen, daß das gegenwärtige Dunkel dereinst sich lichten werde. Solche Fragen, die sich von selbst aufdrängen mußten, waren z. B.: Woher das Bedürfniß, zu dem was nur als innere Empfindung in uns vorhanden ist, alsbald ein Aeußeres, Objectives mit diesen bestimmten (primary) Eigenschaften vorauszusetzen, aufzusuchen, zu construiren z. B. zur Tonempfindung, zum Geruch den tönenden, riechenden Gegenstand? Warum erscheint dem denkenden Geiste die bloße Sinnes-Empfindung so geheimnißvoll? während er sich so befriedigt fühlt, wenn er die objective Erklärung des Empfundenen als eines Vorgangs in der äußeren Welt zu geben vermag? Und wie geschieht es, daß er die beiden, so durchaus heterogenen und incommensurablen Vorgänge identificirt und doch zugleich wieder unterscheidet?

Und wo ist nun die Wahrheit? In dem Subject, in dem Empfinden, wie Berkeley meint? Haben wir wirklich blaue, grüne ꝛc Gedanken oder Vorstellungen? Das wird nicht leicht Jemand zugeben. Aber ebensowenig wird Jemand an blaue, grüne ꝛc Gegenstände glauben, denn was könnte zu einer solchen Annahme berechtigen, wenn die specifisch lichtempfindende Nervenfaser weggedacht wird? Gibt es doch für den Blinden keine Farben, für den Tauben keine Töne, obschon dieselben von der gleichen objectiven Welt umgeben sind wie die normalen Menschen. Gewiß ist in der Sinnlichkeit, wie Locke mit Recht hervorhob, der subjective Antheil bei weitem überwiegend, obschon die Ansicht des alten Herakleitos unwiderleglich feststeht, daß diese Sinnesaffectionen nur durch ein Zusammentreffen mit einem Aeußeren, einem Object möglich werden.

Liegt denn also die Wahrheit, wie seit Demokrit und Epikur

alle Materialiſten ſchwören, in dem Object, in der objectiven Welt d. h. in den qualitates primariae der Ausdehnung, Geſtalt, Theilbarkeit, Bewegung? Iſt dies die wahre oder gedachte Welt gegenüber jenem Sinnenſchein? Das Noumenon, das hinter dem Phainomenon verſteckt liegt? Und hätte alſo das Alterthum Recht, das nach der objectiven Erkenntniß trachtete, und auch Leibniz, der der Vernunft, dem Denken ein analytiſches Verfahren gegenüber der verworrenen Sinnlichkeit zuſchrieb?

Objecte annehmen, ſie als an und für ſich ſeiende Dinge declariren, alles Uebrige darauf bauen, daraus herleiten, das mochte in dem naiven Zeitalter der Philoſophie genügend erſcheinen. Das Zeitalter, das durch den Carteſianiſchen Zweifel die Feuertaufe erhalten und keinen anderen Ausgangspunkt für ſein Forſchen als das Cogito anerkennen konnte, vermochte unmöglich ſich dabei zu beruhigen. Es mußte immer und immer wieder die Fragen aufwerfen: Was iſt denn ein Object? Wie komme ich denn dazu, ein ſolches überhaupt zu denken? Wenn ich die Wahl habe, muß ich ſagen, das Object iſt nur mittelbare Erkenntniß, wird nur durch mein Denken, mein Bewußtſein gegeben, keineswegs umgekehrt. Denn das Denken und Bewußtſein iſt das einzig unmittelbar Gewiſſe.

Halten wir alſo die Gegenſätze ſo auseinander, ſo gelangen wir zu ſeltſamen und zum Skepticismus führenden Anſchauungen: In dem Subjecte lauter Sinnenſchein — in dem Objecte eine äußere, durchaus fremde Welt; jener ebenſo unverſtändlich und unerklärlich wie dieſe. Was ſoll nun die Vernunft, das Denken damit anfangen?

Hume antwortete: Sich zum Skepticismus entſchließen. Das Denken vermag uns nicht die mindeſte Aufklärung zu geben:

1) über unſere Sinnesaffectionen;

2) über die äußere Welt und ihre Objecte, die im reinen Zeitverlauf — und nicht nach Urſachen — ſich verändern;

3) über die Möglichkeit, daß die erſteren mit der zweiten identiſch ſind.

Erfahrung iſt Alles. Das Denken iſt nur eine vervoll-

kommnete Sinnlichkeit, die uns in viel höherem Grade als die Thiere, da sie viel mehr Glieder umfaßt, befähigt unser Dasein zu erhalten, unsere Existenz zu fördern. Dabei sollen wir bleiben. Das Denken ist nur Mittel, von der Natur uns in weiser Absicht verliehen. Seine Ansprüche, sich selbst und die Dinge, die Innen- und Außenwelt zu verstehen, zu begreifen, zu erklären ist Thorheit, Illusion. Diese Illusion entsteht aus dem angemaßten Begriff der Ursache.

Zu diesem Resultate mußte eine Philosophie nothwendig gelangen, die zwischen dem Subjecte und Objecte unterschied, aber jedes von beiden als für sich seiend annahm. Trotz alledem war die Unterscheidung von höchstem Werthe. Die Situation hatte an Klarheit gewonnen, die Ansprüche der beiden Gegensätze waren festgestellt und gerade das Scheitern aller Erklärung bei der Annahme ihres getrennten, absoluten Fürsichbestehens mußte auf den einzig richtigen Weg der Erklärung durch gegenseitige Abhängigkeit und Bedingtheit führen.

So waren Locke und Hume die unmittelbaren Vorgänger Kants.

Als ächter Nachfolger des Cartesius mußte Kant von dem denkenden Subject ausgehen, wenn er diese Zweifel zerstreuen, dem scheinbar so wohlberechtigten Skepticismus ein Ende machen wollte. Er machte das Denken zum Gegenstande der schärfsten, eindringendsten Kritik. Er fragte: Wie muß denn eine äußere, objective Welt einem denkenden Subjecte sich darstellen; wie stellt das letztere die erstere sich wirklich vor? Wenn hierauf geantwortet wird: so wie sie ist, so haben wir schon den Boden der Vernunft-Kritik verlassen und sind in vollkommen unbegründeten und unberechtigten Dogmatismus und Realismus verfallen.

Denn ich kenne eine Welt nur insofern ich mir sie denke. An letzteres also allein kann ich mich halten, nur hier Aufklärung und Einsicht schöpfen. Was jenseits dieses Denkens liegt, was dasselbe übersteigt, davon kann ich niemals die mindeste Kenntniß erlangen, es ist und bleibt ein x, das höchstens als ein Druck

auf mich wirken kann, wenn ich mir der Gränzen und Unzulänglichkeit meines Denkens bewußt werde.

Die Frage kann also nur sein: Welches sind die Operationen dieses Denkens? Wie und mit welchen Mitteln *schafft* dasselbe Objecte, überhaupt eine objective Welt, die man bisher als unabhängig von dem Denken wirklich, d. h. absolut existirend angenommen hatte?

Wenn also Kant den einzig richtigen Weg eingeschlagen hat, den zuerst Carteſius betreten hat, der vom Subject zum Object führt, so kann doch nicht oft genug wiederholt werden, daß er damit keineswegs von dem ansichseienden oder absoluten Subject oder Ich oder Selbst ausgeht oder demselben *als solchem* eine Existenz zugesteht. Vielmehr ist es eine seiner gewissesten Ueberzeugungen, daß das *ergo sum* des Carteſius, wenn man es in dieser d. h. in der Carteſianischen Weise auffaßt, ein großer Trugschluß, weil ein sehr übereilter *) Schluß ist. Vielmehr ist es *nur* die Thatsache des Bewußtseins, von der ausgegangen und weiter geschlossen werden darf. Hierin war ihm gleichfalls *Hume* vorangegangen, dessen Ansichten über diesen wichtigsten Punkt hier folgen sollen: **)

„Es gibt einige Philosophen, die sich einbilden, daß wir uns dessen alle Augenblicke ganz genau bewußt wären, was wir unser *Selbst* nennen; daß wir seine Wirklichkeit (Real-Existenz) und continuirliche Fortdauer empfänden und daß wir sowohl von seiner *Identität*, als *Einfachheit* eine über die evidenteste Demonstration erhabene Gewißheit besäßen."

„Unglücklicher Weise sind all diese positiven Behauptungen derjenigen Erfahrung entgegen, welche man zu ihrer Begründung anführt, und wir haben gar nicht einen solchen Begriff von dem Ich, wie er hier angegeben worden ist.... Wenn ich für meinen Theil recht tief in dasjenige eindringe, was ich mein Ich nenne, so treffe ich allemale auf gewisse *particulare Vorstellungen*

*) Alle mögliche Erfahrung übersliegender d. h. transscendenter.

**) Treatise on human nature I, 4, 6. On personal identity.

oder auf Empfindungen von Hitze oder Kälte, Licht oder Schatten, Liebe oder Haß, Lust oder Unlust. Ich kann mein Ich nie allein ohne eine Vorstellung ertappen und Alles was ich beobachte, ist nie etwas Anderes als eine Vorstellung. Wenn meine Vorstellungen eine Zeitlang aufgehoben sind, wie im tiefen Schlafe, so fühle ich während der Zeit mein Ich gar nicht und man könnte mit Wahrheit sagen, daß es gar nicht existire." Wer ein anderes Ich empfindet, mit dem will Hume sich in keinen Disput einlassen. „Er kann vielleicht etwas Einfaches und Continuirliches wahrnehmen, welches er sein Ich nennt, ob ich gleich meinerseits gewiß bin, daß sich kein solches Ding in mir findet. Allein sobald ich nur einige Metaphysiker ausnehme, so kann ich dreist von dem übrigen Menschengeschlechte behaupten, daß sie nichts als ein Bündel oder eine Sammlung von verschiedenen Vorstellungen sind, die mit unbegreiflicher Schnelligkeit aufeinander folgen und in einem beständigen Flusse und einer continuirlichen Bewegung sind."

Die eine Seite der philosophischen Urwahrheit: „Kein Subject ohne Object" ist hier sehr klar und bestimmt ausgesprochen und damit das Dogma von der Real-Existenz einer identischen, immateriellen, absoluten d. h. für sich seienden Seele zurückgewiesen.

Die andere Seite, die von Hume, dem Empiriker und Skeptiker, vernachlässigt oder theilweise ganz übersehen wird: „Kein Object ohne Subject" d. h. ohne die Einheit des Denkens und Bewußtseins, will ich zum Schlusse dieses Kapitels mit den beredten Worten einer geistreichen Französin, welche die Kant'schen Wahrheiten bereits dunkel fühlte, in populärer Form hier wieder geben. Madame Necker*), der Diderot einst die sensualistische Philosophie vortrug „daß die Materie die Eindrücke bewahre und daß Erinnerung und Denken nichts anderes seien, als solche dauernde Eindrücke auf die empfindende Materie",

*) Siehe den interessanten Aufsatz von O. d'Haussonville über Mme Necker in der Revue des deux Mondes. Mars 1880. p. 89.

alſo „qu'il était possible d'expliquer la pensée par la suite des sensations", entgegnete ihm:

„Je veux bien que les idées nous viennent des sens. Qu'en concluerons-nous?" et elle réfute vigoureusement l'argument de Diderot en opposant à la variété de nos sensations l'unité de l'être qui reçoit le tribut de nos sens. „Je me juge toujours une, ajoute-t-elle, et le foyer de ces idées quel qu'il soit est certainement indivisible."

Diderot: C'est un sens collectif de tous les autres sens.

Mme Necker: Quelle est donc la nature de ce sens qui contient des choses abstraites, qui est tourmenté par des raisons métaphysiques, pour qui le néant est quelque chose, puisqu'il le distingue de l'existence; ce sens qui réagit sur lui-même, qui se forme de nouvelles pensées et qui malgré les millions d'objets qu'il représente, qu'il renferme et sur lesquels il s'exerce, demeure toujours un et indivisible? Quelles sont les opérations de la matière qui ressemblent à ces actes miraculeux de notre âme? Ah, Monsieur Diderot, avouons notre ignorance; plus nos idées se multiplient sur ces objets, plus je me persuade que Dieu a traité les métaphysiciens comme les architectes de Babel qui voulaient monter au ciel malgré leur petitesse. Il ne leur accorda le don des langues que pour les confondre par la multiplicité des mots et les empêcher de s'entendre. *)

Aus dieſer intereſſanten Unterhaltung erſehen wir, was in jener Zeit in der Luft lag, wie inmitten der gewaltigen Gegen-

*) Genau daſſelbe Bild gebrauchte Kant in der „Critik der reinen Vernunft" (S. 707 ed. pr.), indem er von den Verſuchen der früheren Metaphyſiker redet: „die einen Thurm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen ſollte, während der Vorrath der Materialien doch nur zu einem Wohnhauſe zureichte, welches zu unſeren Geſchäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, ſie zu überſehen, daß aber jene kühne Unternehmung aus Mangel an Stoff fehlſchlagen mußte, ohne einmal auf die Sprachverwirrung zu rechnen, welche die Arbeiter über den Plan unvermeidlich entzweien und ſie in alle Welt zerſtreuen mußte, um ſich, ein jeder nach ſeinem Entwurfe, beſonders anzubauen."

sätze, die sich unversöhnlich bekämpften, der Geist Kants mit den tausend Zweifeln und Fragen, die die Geister bewegten und die Gemüther beängstigten, sich erfüllte — wir können aber auch ermessen, welche Riesenkraft dazu gehörte, alle die Gegensätze zu vereinigen, alle die Zweifel zu heben und alle die Fragen zu beantworten.

Und wie einfach schlicht war die Grundlage von der er ausging, aus der er all seine unvergänglichen Wahrheiten schöpfte:

Wir haben kein Recht, dogmatisch weder von der unabhängigen Existenz des Geistes (des denkenden Subjects) noch von der der Objecte auszugehen.

Dagegen müssen wir allerdings vom Denken ausgehen und dessen Wesen zu erfassen suchen.

In ihm treffen wir Subject und Object an: ein Inneres und ein Aeußeres. Was kann es uns von jenem mittheilen, wie gelangt es zu letzterem?

Außerdem finden wir Vielheit der Sinnesaffectionen und Einheit der Erkenntniß. Auf welche Weise vermag das Denken diese Gegensätze zu vereinigen, zu vermitteln und so etwas wie Erkenntniß daraus zu erschaffen?

Das Apriori.

Es ist das Schicksal mancher Wörter, inmitten des großen Stromes der Gedankenentwickelung ihre Bedeutungen so zu verändern, daß die mit ihnen verbundenen Begriffe genau das Gegentheil von dem enthalten, was die Wörter früher ausdrückten. Solche Beispiele sind für den Sprachphilosophen von hohem Interesse, sie zeigen ihm inmitten des Wechsels und Wandels der Anschauungen die oft wunderbar verschlungenen Wege des Gedankens zu immer größerer Klarheit und Bestimmtheit. Bedeutungswechsel ist Begriffsentwickelung.

So wissen wir, daß die Realisten des Mittelalters das waren, was wir heute Idealisten nennen. Ebenso haben die Worte subjectiv und objectiv die Rollen vertauscht, indem in der Scholastik jenes das der äußeren Erscheinung zu Grunde Liegende (subjectum, ὑποκείμενον) also das Objective in unserem Sinne bezeichnete, dieses dagegen das in dem Bewußtsein sicher Vorhandene, gleichsam der Außenwelt Entgegengesetzte bedeutete. Der philosophische Denker sieht hier in dem einzelnen Falle die großen Gedankenströmungen, die bei der Auswahl der Worte und der Entwickelung ihrer Bedeutungen wirkten, also auch Ursache waren, daß die moderne Philosophie die letzteren in ihr Gegentheil umkehrte. Jedes Wort steht im Zusammenhange mit der Gesammtheit der Worte und Begriffe; jedes Wort ist ein Thautropfen, in dem sich die Sonne d. h. die jedesmalige Weltanschauung spiegelt. Die objective Erkenntniß war dem Mit-

telalter wie auch uns die sicherste; jenes suchte innen, was wir außen suchen.

Die Entstehung des Begriffs a priori ist so natürlich als die irgend eines philosophischen Terminus. Das Wort bezieht sich auf die Erkenntniß aus einer Ursache. Daß inmitten der Veränderungen der Außenwelt die Ursachenerkenntniß nur dann Gültigkeit haben kann, wenn sie an dem Faden der Zeit voranschreitet, mußte dem Denker immer leitende, wenn auch nicht klar bewußte Ueberzeugung sein. Es war daher natürlich, daß die Scholastik, die sich vorzugsweise mit dem kunstvollen Getriebe unseres Denkens beschäftigte und aus diesem alle Aufklärung über die Welt zu schöpfen beflissen war, zwischen Schlüssen a priori und a posteriori unterschied. Ersteres war Herleitung aus einem Vorhergehenden, also aus einer Ursache; letzteres ein Schließen aus der Folge *auf* die Ursache. Im tiefsten Grunde war also ersteres deductives Verfahren, letzteres Induction oder die Methode der Erfahrung.

Die Scholastik oder die Philosophie des absoluten Geistes mußte auf beiden Wegen zur Gottheit gelangen. Denn die Causalreihe spinnt sich ins Unendliche fort und kann erst da eine Basis finden, deren unsere Vernunft als Fundament ihrer Behauptungen bedarf, wo diese letztere eine solche Basis erschafft, d. h. des Fluges ins Unermeßliche müde, sie kurzerhand annimmt. Daß sie sich dabei täuscht, ihre Kräfte und Flugfähigkeit bedeutend überschätzt, ist ihr erst durch Kant offenbart worden. Trotzdem hat man *nach* Kant das Absolute wieder einschwärzen wollen und nannte dies Philosophie.

Das Höchste, was die Scholastik zu leisten hatte, waren also die verschiedenen Beweise für das Dasein Gottes als des ersten und letzten Gliedes der unendlichen Causalkette. Diese Beweise waren dann a posteriori, wenn man von dem Dasein der Welt auf ihren Schöpfer zurückschloß: der umgekehrte Weg war, wenn man von dem Dasein Gottes als der aeterna veritas ausging und daraus das Dasein der Welt und des Menschengeistes herleitete. Neben diesen beiden Methoden mußte jedoch

noch eine dritte sich einstellen: daß man das Dasein Gottes selbst aus der Seele des Menschen, aus seinem Denken, seinen angeborenen Ideen zu erweisen bemüht war, wie dies z. B. der ontologische Beweis thut. Dieses Verfahren verlegt, ohne es zu wissen, das Apriori in das erkennende Subject, ist also der wahre Keim und die Vorbedingung der Auffassung, die nach Cartesius möglich und nothwendig wurde.

Denn seitdem alle Philosophie ausschließlich von der Thatsache des Bewußtseins und dem Subjecte der Erkenntniß ausgeht, mußte das Apriori einzig und allein auf diesen Boden verlegt werden und dabei seine Bedeutung umkehren. Statt des früheren: „aus einer Ursache" mußte es nun in allmählichen Uebergängen zu der Bedeutung gelangen: „das was einer Ursache nicht bedarf, was der erkennende Geist unmittelbar aus sich selbst schöpft." So sehen wir hier also schon in sehr früher Zeit die nachmals durch die Kant'sche Geistesklarheit so bestimmt und scharf getrennte und so außerordentlich wichtige Unterscheidung zwischen: a priori und a posteriori oder zwischen erfahrungsfreier und Erfahrungserkenntniß aus ihren natürlichen Wurzeln keimartig emportreiben.

Das Apriori ist also das was Cartesius mit seinen aeternae veritates, die für ihn noch nur darum vorhanden waren, weil Gott sie so gewollt und in die Menschenseele gelegt hatte, unklar und unbestimmt bezeichnete. Das Apriori ist das was Spinoza mit seiner dritten und höchsten Erkenntnißart meinte, bei welcher die Vernunft zur vollkommenen Befriedigung gelangt, weil sie mit sich und der Gottheit als der höchsten und vollkommensten Erkenntniß in Uebereinstimmung sich weiß, und für welche er schon den Ausdruck anschauliche Erkenntniß gebildet hat und ein Beispiel aus der Mathematik anführt (Ethic. II prop. 40, schol. 2).

In deutlichen Umrissen tritt die Unterscheidung zwischen dem Apriori und der Erfahrungs- oder sinnlichen Erkenntniß an vielen Stellen des Leibniz hervor. Es gibt Wahrheiten die in der menschlichen Vernunft gleichsam verborgen schlafen, sie können aus ihr ohne Beihülfe der Sinne und der Außenwelt

durch bloße Vernunftschlüsse herausgelockt werden und überzeugen dann Jedermann durch ihre Evidenz. Dahin gehören die logischen Principien des Widerspruchs, der Identität und des zureichenden Grundes, dahin gehört die ganze Arithmetik und Geometrie. Und auf den Einwand: Peut-on affirmer que les sciences les plus difficiles et les plus profondes sont innées? antwortet er: leur connaissance actuelle ne l'est point, mais bien ce qu'on peut appeler la connaissance virtuelle. *) Daher denn auch die wichtige und fundamentale Unterscheidung zwischen nothwendigen Wahrheiten und zufälligen (contingentes), von denen jene durchaus nicht von den Sinnen abhängen, obschon diese uns Gelegenheit geben, ihrer bewußt zu werden. Sinnes-Wahrnehmung ist doch wahrhaftig immer und überall Zusammentreffen, con-ting-entia **) — wie sollte daraus so etwas wie unfehlbare, gewisse, ausnahmslose Wahrheit hergeleitet werden? Daher die große Bedeutung jener so nothwendigen Ergänzung des Empirismus: „Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse;" ***) ein Satz den man sich etwa durch folgendes Analogon verdeutlichen mag: „Nichts ist in dieser Pflanze, was nicht vorher in den Elementen des Bodens, der Luft, der Niederschläge vorhanden gewesen, außer dem was die Pflanze zur Pflanze macht."

Was war es nun, das Leibniz verhinderte, zu den großen Kant'schen Entdeckungen zu gelangen, die er doch, wie aus diesen Stellen deutlich hervorgeht, trans nebulam vidit? Vor allem dies, daß er noch immer von dem Begriffe der Substanz beherrscht war, daß er sich nicht durch eine gewaltige Anstrengung zu der hohen und freien Aussicht zu erheben vermochte, von der aus dieser Begriff selbst aus dem aprioriischen Material unserer Vernunft gebildet erscheint. Er muß deswegen die Uebereinstimmung der realen Welt mit unseren Vernunftprincipien in

*) Nouveaux essais, I, chap. 1, § 25.

**) nämlich eines Subjects mit einem Objecte.

***) Nouveaux essais, II, chap. 1, § 2.

einem Dritten suchen und dieses Dritte ist Gott, der nothwendig den Schluß der unendlichen Causalreihe der Wirklichkeit bildet und aus dessen schöpferischen Gedanken die ganze contingentia mundi hervorgegangen ist. Gott ist demnach die nothwendig gewordene raison suffisante der Welt und des Menschengeistes. Daher denn sein Optimismus, die beste aller Welten, die prästabilirte Harmonie und das ganze System, das durch Wolff zur rationalen Psychologie und Kosmologie ausgearbeitet wurde, aber an dem Grunddefect leidet, der wie ein rother Faden aus der mittelalterlichen Scholastik sich fortspinnt, daß es rationale Theologie zum Schlußstein und vor allem Ontologie zum Ausgangspunkte nimmt. Wir begreifen deshalb sehr wohl, warum Kant alle vorgängigen philosophischen Systeme als dogmatisch bezeichnet und das einzige Heil in der voraussetzungslosen Kritik der Vernunft, ihres Verfahrens und ihrer stillschweigenden Voraussetzungen bei allen ihren Operationen, den geringsten wie den größten, suchen zu müssen glaubte.

Damit hatte denn die Frage nach dem Apriori einen vollkommen klaren und bestimmten Sinn gewonnen. Was ist es doch was unsere Vernunft überall und immer voraussetzt und ihrem Wesen nach voraussetzen muß; was durch keine Erfahrung gegeben wird, sondern selber erst eine Erfahrung möglich macht; was nicht wie alle Erfahrungs-Urtheile den Charakter der Zufälligkeit trägt, durch künftige Erfahrung berichtigt oder umgestoßen werden kann, sondern uns zu Urtheilen befähigt, die den Charakter der Nothwendigkeit tragen?

Die Frage nach dem Apriori und seiner Auffindung hing also offenbar aufs Innigste zusammen mit folgender Frage, welche jene gleichsam in ihrem innersten Kerne, als wahrsten Gehalt verborgen enthielt: „Gibt es denn überhaupt menschliche Urtheile, welche den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit tragen, ohne daß sie doch identische Urtheile sind, d. h. solche bei denen das Prädicat nur bestätigt, was schon in dem Subjecte vorausgesetzt wird: z. B. hundert wirkliche Thaler bestehen aus hundert einzelnen Thalern?“

Leibniz, der wie wir gesagt haben, in dem menschlichen Denken hauptsächlich ein analytisches Vermögen erkannte, das die dunkle oder verworrene Sinnen-Erkenntniß zu entwirren und auf ihre letzten Elemente zurückzuführen habe, stellte das Princip des zureichenden Grundes mit Recht als das höchste und einzige Princip auf, durch das die menschliche Vernunft von einer Erkenntniß mit Sicherheit zur anderen geführt wird. Nun ist aber gewiß, daß, wenn alle Denkoperationen nichts anderes als ein Analysiren sind, alle Wege des Denkens auch an dem Faden der Causalität mit Nothwendigkeit auf die letzten Axiome logischer Uebereinstimmung führen müssen, daß dann aber aus diesen selbst durchaus nichts Anderes hergeleitet werden kann, als was schon aus einer anderen Quelle, nämlich aus Erfahrung, gegeben ist. Wir sehen darum auch den Nachfolger Leibnizens, Wolff, die Ueberzeugung aussprechen, daß das Princip des zureichenden Grundes nur eine Form des Princips der Identität sei. Damit ist aber die Quelle aprioriſcher Urtheile für alle Zeiten verstopft: denn aus der leeren Identitäts-Form A = A kann nun und nimmer mehr irgend eine neue Wahrheit abgeleitet werden. Diese Selbsttäuschung der Wolff'schen Schule mußte deshalb zuerst aufgedeckt und widerlegt werden.

Der Angriff David Hume's gegen den Causalitätsbegriff, war, nach Kants eigenen Worten „dasjenige was diesem zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und seinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab." Die Erfahrung, so sagte der englische Denker, gibt uns nur zeitliche Succession sei es der äußeren sei es der inneren Veränderungen. Nicht das Mindeste aber berechtigt uns, den Begriff der Ursache darin zu finden; denn keine Erfahrung kann uns sagen, daß weil das eine ist, das andere sein muß und das wäre allein Ursache. Hume bewies also unwiderleglich, daß das Princip der Causalität nicht aus der Erfahrung stammen könne; dies genügte ihm, um dasselbe als falschen Schein zu bezeichnen und zu verwerfen. Das allein Richtige wäre aber gewesen, wenn er im Hinblick darauf, daß unser Denken überall

dieſen Begriff anwendet und ohne denſelben gar nichts vermag, ſich gefragt hätte, ob derſelbe nicht aus einer anderen Quelle, als aus Erfahrung ſtamme d. h. ob er nicht zu dem urſprünglichen Fonds der Vernunft gehöre, mit andern Worten *aprioriſch* ſei.

Der Traum, den Hume zerſtört hatte, war eigentlich der der **aeternae veritates**. Hat unſere Vernunft einen ſolchen Schlüſſel, mit dem ſie die äußeren Dinge enträthſeln kann, dann gilt derſelbe auch außerhalb der Erfahrung, dann iſt ſie ſelbſt eine geheimnißvolle Gabe, ſo wie das Mittelalter und im Alterthum auch Platon ſie dachte.

Kant dagegen wurde durch den Hume'ſchen Zweifel auf das eigentliche Gebiet der Metaphyſik geführt. Es galt, um eine ſolche erſt möglich zu machen, den ſchweren Gedanken zu denken: daß die Vernunft im Beſitze eines beſonderen Fonds, einer beſonderen Erkenntnißquelle ſei, welcher aber nur Anwendung auf Erfahrung finden könne, und außerhalb derſelben gar keine Gültigkeit habe.

Damit hatte er den einzig wahren Weg der Metaphyſik gefunden, der in der Mitte lag zwiſchen den angeborenen Ideen und inneren Offenbarungen der Scholaſtik und dem verzweifelten Ausſpruch Humes, daß die Erfahrung allein Quelle aller Erkenntniß ſei und daß ſie uns den Begriff der Urſache *nicht* geben könne, *obſchon ſie ihn gäbe*.

Schon Spinoza hatte der Kant'ſchen Auffaſſung präludirt, indem er ſagte, daß die **entia rationis**, wie Zeit, Raum, Zahl u. A. nur **modi cogitandi** ſeien und außerhalb der Cogitatio — *merum nihil*: daß die Unterſcheidung der Scholaſtik zwiſchen dem **ens reale** und dem **ens rationis** eine unſinnige ſei, da ſie ſoviel als Unterſcheidung zwiſchen **ens** und **non ens** bedeute. Spinoza hatte dabei mit Recht bemerkt: daß die Annahme der Wirklichkeit ſolcher **entia rationis** und **entia imaginationis** — weil dieſelben mit Worten bezeichnet werden — die menſchliche Vernunft irre führe, indem ſie dieſelben den *wirklichen Dingen* ſubſtituire, während ſie doch nur Vorſtellungen ſeien.

Den wichtigen Schluß, daß alle Dinge nur auf solche Weise der menschlichen Vernunft gegeben seien, vermochte er freilich nicht zu ziehen, da auch er von dem Begriffe der Substanz ausging und Philosophie für Ontologie hielt.

Die Frage Hume's in ihrer größten Verallgemeinerung lautete nach Kant: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? d. h. hat die Vernunft eine solche Eigenschaft, daß sie mit Recht behaupten kann: weil das Eine ist, muß das Andere sein? Die Verknüpfung des Einen mit dem Anderen macht das Wesen der Syntheſe aus, das „muß sein" kann nur bei aprioriſchen Urtheilen statt haben. Denn Nothwendigkeit kann niemals durch bloße Verknüpfung von Erfahrungsthatsachen gegeben werden; gibt es also wirklich solche Urtheile, so können sie nur von innen, aus dem Wesen der Vernunft ursprünglich gegeben und dann erst auf die Erfahrung übertragen sein. Keine Nothwendigkeit kann außen gedacht werden, wenn sie nicht vorher innen vorausgesetzt wird.

Hier will ich eine treffliche Bemerkung Lange's über die aprioriſchen Erkenntniſse einschalten, die um so erfreulicher ist, als er sonst in die Tiefe der Kant'schen Lehre nicht hinabdrang. Er sagt:*) „Es handelt sich bei den Erkenntnissen a priori nach Kants unvergleichlicher Begriffsbestimmung weder um fertig in der Seele liegende, angeborene Vorstellungen, noch um unorganiſche Eingebungen oder unbegreifliche Offenbarungen. Die Erkenntniſse a priori entwickeln sich in dem Menschen ebenso gesetzmäßig und aus seiner Natur heraus, wie die Erkenntniſse aus Erfahrung. Sie bezeichnen sich einfach dadurch, daß sie mit dem Bewußtsein der Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbunden und also ihrer Gültigkeit nach von der Erfahrung unabhängig sind."

Solche Urtheile, sagt nun Kant, enthält die Mathematik; diese besteht einzig und allein aus derartigen Urtheilen. Man

*) Geschichte des Materialismus II, 15.

hatte vor Kant wohl auch die mathematiſchen Sätze für aprioriſch gehalten, aber daß ſie alle ſynthetiſch ſeien, dies hat Kant zuerſt eingeſehen und damit warf er großes Licht auf Mathematik und Metaphyſik. Leibniz hielt, wie wir ſahen, die mathematiſchen Lehrſätze für analytiſch und auf dem Satze des Widerſpruchs beruhend. Kant zeigte, daß ſie dies nicht ſeien, daß ſie zwar nach dem Satze des Widerſpruchs bewieſen, aber nicht aus ihm hergeleitet würden. *) Hätte Leibniz Recht, ſo wäre die Arbeit der Vernunft in der Mathematik nur eine logiſche und ſie könnte niemals aus dieſem Gebiete der formalen Logik einen Weg zu der Wirklichkeit der Dinge finden. Da ſie aber einen reichen Schatz von Erkenntniſſen aus ſich ſelber ſchöpft, da ſie ferner überall auf Sinnenerkenntniſſe und nur auf dieſe Anwendung findet, ſo ſchloß Kant mit Recht, daß ſie ſynthetiſch vorangehe und daß auch in unſerer Sinnenerkenntniß gewiſſe aprioriſche Beſtandtheile ſein müßten, die der mathematiſchen Betrachtung als eigentlicher Gegenſtand anheimfielen. Dieſe aprioriſchen Beſtandtheile ſind Zeit und Raum; erſtere iſt Gegenſtand der Arithmetik, letzterer der Geometrie. Es gibt daher

*) Schopenhauer polemiſirt öfter heftig gegen die Euklidiſche Methode der mathematiſchen Beweisführung und klagt, daß dieſelbe die Anſchaulichkeit aufgegeben habe, um den Beweis auf indirektem Wege wie der Unterſuchungsrichter von dem Delinquenten zu extorquiren. (Welt als Wille und Vorſtellung I, § 15). Und Lange ſagt ſehr richtig: „Man thäte wohl beſſer, von Leibniz' mathematiſchem Vorurtheil zu reden und damit die Anſicht zu bezeichnen, daß überhaupt aus irgend welchen einfachen Sätzen auf rein analytiſchem Wege eine ganze Wiſſenſchaft voll unvorhergeſehener Einzelreſultate hervorgehen könne! Die ſtrengen Deductionen Euklids namentlich haben es mit ſich gebracht, daß man vor lauter Syllogiſtik den ſynthetiſchen Factor in der Geometrie zu wenig beachtet hat. Man glaubte hier eine Wiſſenſchaft vor ſich zu haben, die alle ihre Erkenntniſſe aus den einfachſten Anfängen heraus blos nach dem Satze des Widerſpruchs entwickelt. Aus dieſem Irrthum entſtand das Vorurtheil, daß eine ſolche Schöpfung aus Nichts mit dem bloßen Zauber der formalen Logik überhaupt möglich ſei; denn in der That handelt es ſich für einen Standpunkt, welcher das Apriori zuläßt, aber Alles auf analytiſchem Wege gewinnen will, ſtreng genommen darum, auch die Axiome noch wegzuſchaffen oder ſie in identiſche Urtheile aufzulöſen." (Geſchichte des Materialismus II, p. 23.)

sinnliche Anschauungen a priori oder Constructionen, von denen alle Mathematik ausgeht. Damit diese ihre Gebilde erschaffen und der Eigenschaften derselben anschaulich bewußt werden könne, muß ihr ein Material a priori gegeben sein; dieses Material ist Zeit und Raum, die schon bei jeder Sinneswahrnehmung zwar nicht mitgedacht aber involvirt enthalten sind und durch den menschlichen Gedanken herausgelöst und rein dargestellt werden können.

Somit war denn Kant zum erstenmale unter allen Sterblichen vollkommen klar geworden, was denn eigentlich Metaphysik sei und wo die Aufklärungen über diese bisher so dunkle Wissenschaft zu suchen seien. Nicht aus Erleuchtung von oben, nicht aus inneren Offenbarungen, nicht aus angeborenem subjectiven Zwange, am allerwenigsten aber aus der äußeren Erfahrungswelt, sondern einzig und allein aus der Natur unseres Erkenntnißvermögens, insofern dasselbe sich an den Erfahrungen thätig erweist, dabei aber immer gewisse Principien und Voraussetzungen, die aprioriſch sind, anwendet, sind dieselben zu schöpfen. Denn „die größte Allgemeinheit hinsichtlich unseres Erkennens kommt offenbar demjenigen zu, was durch die Natur unseres Erkenntnißvermögens bedingt wird, und in diesem Sinne allein ist man berechtigt von undenkbaren Dingen oder von denknothwendigen zu reden“ *); z. B. alles Wirkliche muß in Zeit und Raum gedacht werden, wenn wir diese wegdenken wollten, zerstören wir nicht nur die Wirklichkeit, sondern gerathen mit unserem eigenen Denkvermögen in Widerspruch, heben somit das Denken auf. Dagegen kann man recht wohl alles Wirkliche aus Zeit und Raum wegdenken, ohne mit unserer Vernunft in Conflict zu kommen.

Der Causalbegriff war also das erste, was Kant in dieser Untersuchung entdeckte, und was ihm den richtigen Weg zeigte, um sich auch die übrigen Stücke dessen, was er nun die reine Vernunft nannte, was also das erfahrungsfreie, aprioriſche,

*) Lange: Geschichte des Materialismus II, p. 21.

ſynthetiſche, active Element in aller Erfahrungserkenntniß im Gegenſatze zur reinen Sinnlichkeit, dem gegebenen, receptiven, mannigfaltigen Theile in ſich ſchließt. Hören wir ihn ſelbſt:

„Ich verſuchte alſo zuerſt, ob ſich nicht Hume's Einwurf allgemein vorſtellen ließe und fand bald: daß der Begriff der Verknüpfung von Urſache und Wirkung bei weitem nicht der einzige ſei, durch den der Verſtand a priori ſich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, daß Metaphyſik ganz und gar daraus beſtehe. Ich ſuchte mich ihrer Zahl zu verſichern und da dieſes mir nach Wunſch, nämlich aus einem einzigen Princip, gelungen war, ſo ging ich an die Deduction dieſer Begriffe, von denen ich verſichert war, daß ſie nicht, wie Hume beſorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, ſondern aus dem reinen Verſtande entſprungen ſeien. Dieſe Deduction, die meinem ſcharfſinnigen Vorgänger unmöglich ſchien, die niemand außer ihm ſich auch nur hatte einfallen laſſen, obgleich jedermann ſich der Begriffe getroſt bediente, ohne zu fragen, worauf ſich denn ihre objective Gültigkeit gründe, dieſe, ſage ich, war das Schwerſte, das jemals zum Behufe der Metaphyſik unternommen werden konnte, und was noch das Schlimmſte dabei iſt, ſo konnte mir Metaphyſik, ſoviel davon nur irgendwo vorhanden iſt, hiebei auch nicht die mindeſte Hülfe leiſten, weil jene Deduction zuerſt die Möglichkeit einer Metaphyſik ausmachen ſoll. Da es mir nun mit der Auflöſung des Hume'ſchen Problems nicht blos in einem beſonderen Falle ſondern in Abſicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft gelungen war: ſo konnte ich ſichere, obgleich immer nur ſehr langſame Schritte thun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft, in ſeinen Gränzen ſowohl, als ſeinem Inhalt vollſtändig und nach allgemeinen Principien zu beſtimmen, welches denn dasjenige war, was Metaphyſik bedarf, um ihr Syſtem nach einem ſicheren Plane auszuführen.“ *)

„Man iſt es ſchon lange gewohnt, alte abgenutzte Erkenntniſſe dadurch neu aufgeſtutzt zu ſehen, daß man ſie aus ihren vor-

*) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik S. 13.

maligen Verbindungen herausnimmt, ihnen ein systematisches Kleid nach eigenem beliebigen Schnitte, aber unter neuen Titeln, anpaßt; und nichts Anderes wird der größte Theil der Leser auch von jener Kritik zum Voraus erwarten. Allein diese Prolegomena werden ihn dahin bringen, einzusehen, daß es eine ganz neue Wissenschaft sei, von welcher Niemand auch nur den Gedanken vorher gefaßt hatte, wovon selbst die bloße Idee unbekannt war, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genutzt werden konnte, als allein der Wink, den Hume's Zweifel geben konnten, der gleichfalls nichts von einer dergleichen möglichen förmlichen Wissenschaft ahndete, sondern sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Scepticism) setzte, da es denn liegen und verfaulen mag, statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der, nach sicheren Principien der Steuermannskunst, die aus der Kenntniß des Globus gezogen sind und mit einer vollständigen Seecharte und einem Compaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt." *)

„Plane machen ist mehremalen eine üppige, prahlerische Geistesbeschäftigung, dadurch man sich ein Ansehen von schöpferischem Genie gibt, indem man fodert, was man selbst nicht leisten, tadelt was man doch nicht besser machen kann, und vorschlägt, wovon man selbst nicht weiß, wo es zu finden ist, wiewohl auch nur zum tüchtigen Plane einer allgemeinen Kritik der Vernunft schon etwas mehr gehört hätte, als man wohl vermuthen mag, wenn er nicht bloß, wie gewöhnlich eine bloße Declamation frommer Wünsche hatte werden sollen. Allein reine Vernunft ist eine so abgesonderte, in ihr selbst so durchgängig verknüpfte Sphäre, daß man keinen Theil derselben antasten kann, ohne alles übrige zu berühren und nichts ausrichten kann, ohne vorher jedem seine Stelle und seinen Einfluß auf den andern bestimmt zu haben, weil da nichts außer derselben ist, was unser Urtheil innerhalb berichtigen könnte, jedes Theiles Gültigkeit und Ge-

*) Ibid. p. 16.

brauch von dem Verhältnisse abhängt, darin es gegen die übrigen in der Vernunft selbst steht, und wie bei dem Gliederbau eines organisirten Körpers der Zweck jedes Gliedes nur aus dem vollständigen Begriff des Ganzen abgeleitet werden kann. Daher kann man von einer solchen Kritik sagen: daß sie niemals zuverlässig sei, wenn sie nicht ganz und bis auf die mindesten Elemente der reinen Vernunft vollständig ist und daß man von der Sphäre dieses Vermögens entweder Alles oder nichts bestimmen und ausmachen müsse." *)

Das war ein klares und mit fester Hand entworfenes Programm, das zum erstenmal das Gebiet der Metaphysik bestimmt umgränzte und zeigte, welche Art von Begriffen ihren eigentlichen Inhalt ausmachen müsse. Das Inventar der reinen Vernunft galt es festzustellen, Alles was sie a priori mitbringt und was erst das rohe Material der Erfahrung in dieser besonderen Weise organisirt oder organisch umbildet, zu eruiren und in seiner Vollständigkeit darzulegen. „Die hier klar gestellten Forderungen, sagte Kant, müssen befriedigt werden von jedem der sich in Zukunft mit Metaphysik beschäftigen will, sei es daß er meine Auflösung annimmt oder sie auch gründlich widerlegt, und eine andere an die Stelle setzt, denn abweisen kann er sie nicht. Von jetzt an wird auch das klägliche Schauspiel aufhören, daß alle, die in Ansehung aller anderen Wissenschaften ein behutsames Schweigen beobachten, in Fragen der Metaphysik meisterhaft sprechen, weil ihre Unwissenheit hier freilich nicht gegen Anderer Wissenschaft deutlich absticht, wohl aber gegen ächte critische Grundsätze, von denen man also rühmen kann:

Ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.
Virg. **)

*) Ibid. p. 19.
**) Ibid. Schluß des Vorworts.

Die Metaphysik.

Alle Begreiflichkeit der Dinge ist auf ein Unbegreifliches gegründet. So lange die Vernunft auf diesem festen Grunde operirt, geht sie ruhig und sicher; sobald sie aber einmal ihre eigene Thätigkeit an jenem Grunde ausüben will, verwickelt sie sich in Paralogismen und Widersprüche.

Es ist wie mit der Vorstellung der Erde. So lange man dachte, die Erde sei unbewegt und der Himmel ruhe auf ihr, war gar nichts Verwunderliches. Man nahm eben die feste Basis als gegeben an und war zufrieden, Alles auf dieser Basis in Ruhe und Gleichgewichtslage bringen zu können. Sobald aber die Frage aufgeworfen wurde: Worauf ruht denn die Erde? — und zu dieser Frage mußte durch manche unerklärliche Thatsachen die Vernunft zuletzt getrieben werden — war es damit zu Ende.

Es ist leicht einzusehen, daß die menschliche Vernunft in diesen ihren höchsten Bestrebungen durch die Widersprüche, in welche sie mit sich selbst gerieth und die geringen Fortschritte, die sie aufzuweisen hatte, oft entmuthigt an der Möglichkeit einer solchen Wissenschaft verzweifelte. „O métaphysique, rief Voltaire, nous sommes aussi avancés que du temps des premiers druides!“ Und solcher Entmuthigung ist es auch zuzuschreiben, wenn ein Geist wie Newton das Gebiet der Thatsachen und deren Erklärung als das einzig wahre Object der Vernunftthätigkeit, als die einzige Rettung vor dem Nebelreich einer nach allen

Richtungen ausschweifenden Phantasie anerkannte, in seinem Ausspruche: „O Physik, bewahre mich vor der Metaphysik!“

Ein anderer stolzer Ausspruch des großen britischen Denkers steht, trotz seiner scheinbaren Uebereinstimmung, in direktem Widerspruche mit diesem Ausrufe, nämlich der Satz: „Hypotheses non fingo.“ Denn die Annahme von Thatsachen, die Voraussetzung einer wirklich bestehenden objectiven Welt ist im Grunde nichts anderes, als eine Hypothese, die ihre Berechtigung erst aus etwas Anderem, nämlich aus der Natur des erkennenden Geistes zu erweisen hat. Die Frage nach der Legitimation der allergewissesten Erkenntnisse, die Frage quo jure? die Kant an Mathematik und Physik richtete — das ist wahre Metaphysik.

Das laute Geschrei: Empirie, Empirie! oder Positivismus! das die Bedeutung des „Kreuziget sie!“ für die Metaphysik hat, ist nicht von heute; es ist in den verschiedensten Zeiten gehört worden; es hat immer etwas Verlockendes für die realistischen Ohren einer denkfaulen Menge. Es ist aber immer nach augenblicklichen Erfolgen wieder verstummt und hat der tieferen Einsicht Platz gemacht, daß jene scheinbar so solide Basis im Grunde nichts anderes als — Skepticismus oder gar frommer Glaube an den Unglauben ist. Ich lasse hier das unverdächtige Zeugniß eines einsichtsvollen Franzosen folgen:

„L'étude critique des problèmes que l'esprit se pose par une nécessité de sa nature quoiqu'une autre nécessité de sa nature le rende incapable de les résoudre: voilà l'objet de la métaphysique. Est-il vraisemblable que nous soyons faits pour nous demander toujours ce que nous ne saurons jamais? Peut-être, mais en admettant cette doctrine de découragement, il faut toujours s'occuper de questions métaphysiques, ne fût-ce que pour bien déterminer celles qui sont vraîment insolubles et par quelles raisons elles sont insolubles. Qui ne connaît le dilemme toujours vrai d'Aristote: „S'il faut philosopher, il faut philosopher; s'il ne faut pas philosopher, il faut toujours philosopher (pour donner les preuves de cette assertion)? Au reste de ce qu'un problème n'a pas

encore été résolu, on n'a point le droit de le déclarer insoluble, à moins qu'on n'en ait donné, comme disait Kant, une solution négative parfaitement certaine, semblable à celle de la quadrature du cercle. Les positivistes se gardent bien de nous donner cette solution, ils s'abstiennent, voilà tout et on peut définir leur philosophie la philosophie de l'abstinence."

„Quelle devra donc être la méthode, si elle n'est ni dogmatique ni sceptique? Elle sera historique et critique. Elle doit s'inspirer de Kant." (Alfred Fouillée).

Wären alle Geister von jeher so bescheiden gewesen, wie die heutigen Empiriker und Positivisten, dann gäbe es überhaupt keine Wissenschaft. Liebig hätte gesagt: Es genügt, daß wir sehen, daß der Klee wächst und das Vieh gedeiht, was gehen uns die Ursachen an? — und es gäbe keine organische und keine Agricultur-Chemie. Adam Smith hätte gesagt: Es genügt, daß wir von der Erfahrung belehrt werden, daß die Werth-Objecte ausgetauscht werden und daß ihre Werthe Fluctuationen ausgesetzt sind, die wir mit Zahlen notiren, was soll die Theorie sich da noch weiter mit Forschung nach Ursachen und Gesetzen aufhalten? — und es gäbe keine National-Oekonomie. Robert Mayer hätte gesagt: Es genügt, daß wir wissen, daß Mensch und Thier die Fähigkeit der Bewegung haben und daß das Sonnenlicht nothwendig ist zum Aufbau der Pflanzen, wozu noch weitere abstruse Meditationen über Ursachen und Zusammenhang dieser Thatsachen oder gar das Wesen der Kraft? — und es gäbe kein Aequivalent der Wärme, kein Princip der Erhaltung der Energie. Newton hätte gesagt: Die Thatsachen, daß der Stein fällt und die Planeten sich bewegen, sind uns durch Erfahrung unmittelbar gegeben, was soll es nützen an die Stelle dieser thatsächlichen Gewißheiten scholastische Abstractionen oder Quiddi-täten zu setzen? — und es gäbe keine Gravitations-Theorie.

Ebenso hätte Kant sagen müssen: Es genügt, daß die Erfahrung uns belehrt, daß wir erkennen: höchstens daß uns die empirische Psychologie noch sagen darf, wie wir erkennen,

aber uns in die nebelhaften Tiefen der Voraussetzungen alles Erkennens einlassen, über das Wesen von Zeit und Raum zu meditiren, über den Grad der Berechtigung, über die Natur, über das Wesen der Erkenntniß Einsicht zu verlangen, das sind Fragen die nach Nephelokokkygia gehören! — und es gäbe keine Metaphysik.

Jede Theorie, d. h. alles Denken ruht auf einem aprioriſchen Grunde, alle Erfahrung erhält erſt von dieſem ihre Berechtigung: das iſt das Todesurtheil des reinen Empirismus. Conſequent müßte dieſer jede Theorie für überflüſſig erklären, und ſich das Urtheil Royer-Collards gefallen laſſen: „Die Theorie als überflüſſig erklären, heißt den Hochmuth haben, man brauche nicht zu wiſſen, was man ſagt, wenn man ſpricht und was man thut, wenn man handelt.“

Das unvergängliche Werk Kants iſt es, daß er jenen aprioriſchen Grund als den eigentlichen Gegenſtand der Metaphyſik bezeichnete und daß er ihn zugleich bis in ſeine letzten Tiefen beſtimmte, damit alſo der Vernunft endgültige Aufklärung über ihr wahres Weſen und die Gränzen ihrer Kraft verſchafft hat. Sein Andenken wird dauern, ſo lange es denkende Weſen gibt. Metaphyſik heißt nunmehr für alle Zeit: „Theorie der Vernunft-Erkenntniß.“

Es mögen hier noch einige Stellen Schopenhauers folgen, die das Weſen der Metaphyſik und die Bedeutung der Kant'ſchen Lehre betreffen:

„Der Grund und Boden, ſagt er, auf dem alle unſere Erkenntniſſe und Wiſſenſchaften ruhen, iſt das Unerklärliche. Auf dieſes führt daher jede Erklärung mittelſt mehr oder weniger Mittelglieder zurück, wie auf dem Meere das Senkblei den Grund bald in größerer bald in geringerer Tiefe findet, ihn jedoch überall zuletzt erreichen muß. Dieſes Unerklärliche fällt der Metaphyſik anheim.“ *)

„Zum Philoſophiren ſind die zwei erſten Erforderniſſe dieſe:

*) Parerga und Paralipomena II, p. 3.

erstlich daß man den Muth habe, keine Frage auf dem Herzen zu behalten; und zweitens daß man Alles was sich von selbst versteht sich zum deutlichen Bewußtsein bringe, um es als Problem aufzufassen." *)

„Es ist einzig der Beifall der Denker, der Auserwählten aus langen Zeiträumen und allen Ländern ohne Nationalunterschied, der dem Philosophen lohnt; die Menge lernt allmählich seinen Namen auf Auctorität verehren. Demgemäß und wegen der langsamen aber tiefen Einwirkung des Ganges der Philosophie auf den des ganzen Menschengeschlechts geht, seit Jahrtausenden, die Geschichte der Philosophen neben der der Könige und zählt hundertmal weniger Namen, als diese." **)

„Der philosophische Schriftsteller ist der Führer und seine Leser die Wanderer. Sollen sie zusammen ankommen, so müssen sie vor allen Dingen zusammen ausgehen d. h. der Autor muß seinen Leser aufnehmen auf einem Standpunkt, den sie sicherlich gemein haben: dieser aber kann kein anderer sein, als der des uns Allen gemeinsamen empirischen Bewußtseins. Hier also fasse er ihn fest an der Hand und sehe nun, wie hoch über die Wolken hinaus er, auf dem Bergpfade, Schritt vor Schritt, mit ihm gelangen könne. So hat es auch Kant gemacht; er geht vom ganz gemeinen Bewußtsein sowohl des eigenen Selbst als auch der anderen Dinge aus. Wie verkehrt ist es dagegen den Ausgang nehmen zu wollen vom Standpunkte einer angeblich intellectualen Anschauung hyperphysischer Verhältnisse oder gar Vorgänge — oder auch einer das Uebersinnliche vernehmenden Vernunft — oder einer absoluten sich selbst denkenden Vernunft!" **)

Es gibt demnach zweierlei Feinde der wahren Metaphysik: solche die die Gränzen und Schranken der menschlichen Vernunft überspringen und aus inneren Offenbarungen, deren Rechtfertigung und Begründung meist für überflüssig gehalten wird, das

*) Ibid. p. 4.
**) Ibid. p. 6.

Welträthsel lösen und alle Fragen beantworten, die Theoretiker des „Absoluten.“ Von diesen sagt Schopenhauer:

„Dergleichen zu behaupten ist eine vermessene Ableugnung der Schranken menschlicher Erkenntniß überhaupt. Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag; stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgränzt bleiben. Denn die letzte Lösung des Räthsels der Welt müßte nothwendig bloß von den Dingen an sich, nicht mehr von den Erscheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnißformen angelegt, daher müssen wir uns Alles durch ein Nebeneinander, Nacheinander und Causalitätsverhältnisse faßlich machen. Aber diese Formen haben bloß in Bezug auf Erscheinung Sinn und Bedeutung: die Dinge an sich selbst und ihre möglichen Verhältnisse lassen sich durch jene Formen nicht erfassen. Daher muß die wirkliche positive Lösung des Räthsels der Welt etwas sein, das der menschliche Intellect zu fassen und zu denken völlig unfähig ist; so daß, wenn ein Wesen höherer Art käme und sich alle Mühe gäbe, es uns beizubringen, wir von seinen Eröffnungen durchaus nichts würden verstehen können. Diejenigen sonach, welche vorgeben, die letzten d. i. die ersten Gründe der Dinge, also ein Urwesen, Absolutum oder wie sonst man es nennen will, nebst dem Proceß, den Gründen, Motiven oder sonst was, in Folge welcher die Welt daraus hervorgeht, oder quillt, oder fällt, oder producirt, ins Dasein gesetzt, entlassen und hinauskomplimentirt wird, zu erkennen — treiben Possen, sind Windbeutel, wo nicht gar Charlatans.“ *)

Die zweite Klasse der Feinde der Metaphysik sind die oben charakterisirten Leugner derselben, die alles Unsinnliche ignoriren und statt der Metaphysik nur Physik anerkennen wollen. „Diese vergessen, daß sie mit lauter unbekannten Größen, den sogenannten Naturkräften, Alles erklären und vor denselben, als da sind: Schwere, Härte, Elasticität, Electricität u. s. w. Halt machen, welche alle völlig wie x, y, z fungiren, wonach es dann keine

*) Welt als Wille und Vorstellung II, S. 206.

noch so gering geschätzte Thonscherbe gibt, die nicht aus lauter unerklärlichen Qualitäten zusammengesetzt wäre... Denn die Qualität jedes unorganischen Körpers ist ebenso geheimnißvoll wie das Leben des Lebendigen: auf gleiche Weise stößt daher überall die physische Erklärung auf ein Metaphysisches, durch welches sie vernichtet wird d. h. aufhört Erklärung zu sein. Nimmt man es streng, so ließe sich behaupten, daß alle Naturwissenschaft im Grunde nichts weiter leistet, als was auch die Botanik, nämlich zu classificiren.... Von Leukippos, Demokritos und Epikuros an bis herab zum Système de la nature und zu dem in diesen letzten Jahren wieder aufgewärmten Materialismus können wir den fortgesetzten Versuch verfolgen, eine Physik ohne Metaphysik aufzustellen d. h. eine Lehre, welche die Erscheinungen zum Dinge an sich machen. Aber alle ihre Erklärungen suchen den Erklärern selbst und Anderen zu verbergen, daß sie die Hauptsache ohne Weiteres voraussetzen. Sie bemühen sich zu zeigen, daß alle Phänomena, auch die geistigen, physisch sind, mit Recht; nur sehen sie nicht ein, daß alles Physische zugleich andererseits ein Metaphysisches ist. Dies ist aber auch, ohne Kant, schwer einzusehen, da es die Unterscheidung der Erscheinungen vom Ding an sich voraussetzt." *)

Hier will ich zugleich im Vorübergehen bemerken, daß Schopenhauer die Aufgabe der Metaphysik seinerseits anders auffaßte, als Kant, nämlich sie müsse das Wesen der Dinge, das hinter der Erscheinung verborgen liegt (nicht erklären, aber doch) bestimmen, während Kant nur den Apparat des Vernunftvermögens durch welchen alle Dinge zu Erscheinungen werden, also das aprioriſche Material oder auch das Formale unserer Erkenntniß ihr zuweist. Doch fließt die Schopenhauersche Metaphysik direkt aus der Kant'schen. Davon wird in den folgenden Abschnitten weiter die Rede sein.

Es gibt außer den beiden genannten noch eine dritte Klasse von Gegnern der Metaphysik, die ich nicht erwähnen würde,

*) Loc. cit. p. 193.

wenn sie nicht gerade heute sich so sehr als die eigentlichen Philosophen des Tages aufspielten und durch die kecke Zuversicht, mit der sie auftreten, den Massen imponirten. Von ihnen kann man die schalen, abgestandenen Redensarten, es sei nicht nöthig Zeit und Raum damit zu verlieren, um zu bestimmen, was Zeit und Raum sei u. d. gl. aufgetischt erhalten. Sie mögen sich hier die Zurechtweisung gefallen lassen, daß man etwas gelernt haben muß, um mitzureden und daß ihr philosophisches Geflunker die crasseste Ignoranz verräth. Denn gerade das Selbstverständlichste, gerade das wovon jeder Redliche mit dem h. Augustinus sagen muß: Si quaeris quid sit tempus nescio, si non quaeris scio, ist die wahre Aufgabe, der einzige Gegenstand der Philosophie. Mit vornehmen Redensarten wie den „abstrusen Werken eines Kant, den unverständlichen metaphysischen Irrgängen" u. d. gl. ist hier nichts ausgerichtet, Berufungen auf den gesunden Menschenverstand sind gleichfalls ebenso unangebracht, wie wenn dieser in der Person eines unwissenden Bauern gegen das astronomische System des Copernicus oder die chemischen Theorieen Lavoisiers und Grahams protestirte. Aber Kant selbst hat diese Unberufenen schon im Voraus abgefertigt, da er einem vorlauten Criticus, der es wagte, an sein Riesenwerk den Maßstab des bornirten Kleingeistes anzulegen, folgende verdiente Züchtigung ertheilte:

„Damit Recensent einen Gesichtspunkt fasse, aus dem er am leichtesten auf eine dem Verfasser unvortheilhafte Weise das ganze Werk vor Augen stellen könne, ohne sich mit irgend einer besonderen Untersuchung bemühen zu dürfen, so fängt er damit an und endigt damit, daß er sagt: ‚Dies Werk ist ein System des transscendenten (oder, wie er es übersetzt, des höheren) Idealismus.' "

„Beim Anblicke dieser Zeile sahe ich bald, was vor eine Recension da herauskommen würde, ungefähr so, als wenn jemand, der niemals von Geometrie etwas gehört und gesehen hätte, einen Euklid fände und ersucht würde, sein Urtheil darüber zu

fällen, nachdem er beim Durchblättern auf viel Figuren gestoßen, etwa sagte: ‚Das Buch ist [ein Bilderbuch oder] eine systematische Anlage zum Zeichnen; der Verfasser bedient sich einer besonderen Sprache, um dunkele, unverständliche Vorschriften zu geben, die am Ende doch nichts mehr ausrichten können, als was jeder durch ein gutes, natürliches Augenmaß zu Stande bringen kann.‘ *)“

*) Prolegomena. Probe eines Urtheils der Critik das der Untersuchung vorhergeht.

Die Transscendental-Philosophie.

„Hohe Thürme", sagt Kant bei Gelegenheit der zuletzt erwähnten Abfertigung Garve's, der sein System den „höheren Idealismus" genannt hatte, „und die ihnen ähnlichen metaphysisch-großen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht vor mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort transscendental, dessen so vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Recensenten nicht einmal gefaßt worden, bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntniß möglich zu machen. Wenn diese Begriffe die Erfahrung überschreiten, dann heißt ihr Gebrauch transscendent, welcher von dem immanenten d. i. auf Erfahrung eingeschränkten Gebrauch unterschieden wird."

Diese Stelle gibt kurz einen Begriff davon was Kant unter Transscendental-Philosophie oder transscendentalem Idealismus, als welchen er seine Lehre bezeichnet, verstanden wissen will. Den Ausdruck transscendent hat erst Leibniz in die Mathematik eingeführt und auf Alles quod Algebrae vires transscendit, alle Rechnungen, die ins Unendliche fortgehen, eingeschränkt. Der Ausdruck war aber schon in der Scholastik auf philosophischem Gebiete im Gebrauch und galt für die allerobersten Begriffe, die noch allgemeiner wären, als die Kategorien des Aristoteles; ebenso nannte Giordano Bruno alle die Prädikate transscendent, die noch allgemeiner seien als der Unterschied der

körperlichen und geistigen Substanz und daher der substantia, causa und dem unum zukämen, womit der Boden des Pantheismus gewonnen wurde. Auch Spinoza erklärt in seiner Ethik (pars II, prop 40, schol.) den Ursprung der Transscendental-Ideen, zu denen er Ens, Res, Aliquid rechnet.

Kant versteht unter transscendental die Lehre von jenen aprioriſchen Urformen der Erkenntniß, von dem was das erkennende Subject immer und überall, unabhängig von aller Erfahrung, vorausſetzt. Die Transscendental-Philoſophie betrifft alſo das Formale in unſerer Erkenntniß und die doppelte Einſicht, daß 1) dieſe Formen dem Subjecte urſprünglich eigen ſind und 2) daß ſie die letzten Gränzen alles Erkennens ausmachen und daß ſie nur in ihrer Anwendung auf Erfahrung Gültigkeit haben, außerhalb derſelben aber Nichts ſind. Sobald die Vernunft über die Erfahrung hinaus jene Formen anwenden oder vielmehr mißbrauchen will, wird ſie transſcendent und wagt den Icarusflug in ihr verſagte Gebiete.

Es iſt alſo die Einſicht in die urſprüngliche Anlage oder Maſchinerie des Intellects verbunden mit der Gewißheit, daß die ganze Realität der Dinge, dieſe ganze ſinnliche Phantasmagorie nur ein Product jener Formen iſt, daß ſie alſo durchaus nicht, wie wir wähnen, die Dinge wie ſie an und für ſich ſind, ſondern nur Erſcheinungen uns bieten kann. Die Beſtimmung jener Urformen, die wir als Gränzen empfinden und die bei allen Operationen des Denkens mit einbezogen werden, das Herausſchälen derſelben aus allen und jeden Erfahrungs-Urtheilen iſt Aufgabe der Transscendental-Philoſophie.

Nicht übel ſagt Lange *) von dieſem Verfahren der Gränzabſteckung die zugleich eine Beſtimmung des urſprünglichen Weſens deſſen iſt, was man unter dem Namen Vernunft zu allen Zeiten vorausſetzte: „Der Fiſch im Teich kann nur im Waſſer ſchwimmen, nicht in der Erde, aber kann doch mit dem Kopf gegen Boden und Wände ſtoßen. So könnten auch wir mit dem Cauſalitäts-

*) Geſchichte des Materialismus II, S. 49.

begriff wohl das ganze Reich der Erfahrung durchmessen und finden, daß jenseits desselben ein Gebiet liegt, welches unserer Erkenntniß absolut verschlossen ist.“ Dies Gebiet ist das Reich der Dinge an sich. „Die Erscheinungen sind das, was der gemeine Verstand Dinge nennt; der Philosoph nennt die Dinge Erscheinungen, um damit zu bezeichnen, daß sie nicht etwas nur schlechthin äußerlich Gegenüberstehendes sind, sondern ein Product der Gesetze meines Verstandes und meiner Sinnlichkeit.“

Transscendent ist also z. B. die Anwendung des Causalitätsbegriffs auf eine causa prima, oder causa sui, denn jener Begriff geht überhaupt nur auf Erscheinungen und deren Veränderungen und darum weist jede Ursache auf eine vorhergehende und so in infinitum; wer an irgend einer Stelle Halt machen wollte, geriethe in Widerspruch mit der Vernunft selbst. Daher fallen in diese Kategorie alle die Fragen nach Anfang, Ende, Gränzen, Entstehung der Welt, über unsere eigene Fortdauer nach dem Tode u. s. w., welches alles niemals Gegenstand der Erfahrung sein kann. Dagegen sind die Bestimmungen möglicher Erfahrung sowohl Gegenstand der Philosophie als der Mathematik, jener insofern sie die allgemeinen Formen als solche zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht, diese indem sie mit Hülfe dieser Formen ihre rein idealen Constructionen erschafft und innerhalb derselben alle denkbaren Relationen künftiger Erfahrung aus der gegenwärtigen zum voraus berechnet.

Der transscendentale Idealismus läßt also der Welt ihre empirische Realität; er sagt nur daß diese ganze sich uns als objective Gewißheit darstellende Welt eben nichts anderes ist, als unsere Vorstellung, entstanden durch die Urformen unserer Erkenntniß, die selber nichts anderes sind als unsere Vorstellungen. Empirische Realität heißt also wirkliche Erscheinung oder wirkliches Vorgestelltsein und ist weder bare Realität, noch barer Schein. So bezeichnet Kant seine Stellung zwischen dem Idealismus des Cartesius, der die Erscheinungen für wirkliche Dinge ansah und den er als den schwärmenden Idealismus bezeichnete, und dem des Berkeley, der den Dingen alle Realität

absprach, der also der *träumende* genannt werden darf, als die des *kritischen* und *transscendentalen* Idealismus, der sich recht wohl bewußt ist, in welchen Formen und auf welche Weise die ganze Realität der Welt in *subjectives Bewußtsein* verwandelt wird und sich dann als *objective* oder *empirische Realität* darstellt.

Wie er durch Locke zu dieser tiefen Untersuchung geführt worden ist, sagt er selber, indem er sich in den Prolegomenen *) gegen den von allen Seiten erhobenen Vorwurf des Idealismus vertheidigt:

„Daß man, unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge von einer Menge ihrer Prädicate sagen könne, sie gehöreten nicht zu diesen Dingen an sich *selbst*, sondern nur zu ihren *Erscheinungen* und hätten außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Locke's Zeiten, am meisten aber nach diesen, allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, der Geschmack, die Farbe u. s. w. Daß ich aber noch über diese, aus wichtigen Ursachen, die übrigen Qualitäten der Körper, die man primarias nennt, die Ausdehnung, den Ort und überhaupt den Raum, mit allem was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt) auch mit zu den *bloßen Erscheinungen* zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen, und so wenig wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Object an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heißen kann: so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heißen bloß deshalb weil ich finde, daß noch mehr, *ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen*, bloß zu seiner Erscheinung gehören; denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben, sondern nur gezeigt,

*) § 13, Anmerkung II.

daß wir wie es an sich selbst sei durch die Sinne gar nicht erkennen können."

„Ich möchte gerne wissen, wie denn meine Behauptungen beschaffen sein müßten, damit sie nicht einen Idealismus enthielten. Ohne Zweifel müßte ich sagen; daß die Vorstellung vom Raume nicht bloß dem Verhältnisse, was unsere Sinnlichkeit von den Objecten hat, vollkommen gemäß sei, denn das habe ich gesagt, sondern daß sie sogar dem Objecte völlig ähnlich sei; eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann, so wenig, als daß die Empfindung des Rothen mit der Eigenschaft des Zinnober, der diese Empfindung erregt, eine Aehnlichkeit habe."

Nur durch Einsicht in die aprioriſchen Grundbedingungen aller Erkenntniß können wir verstehen, daß eine Naturwissenschaft, daß überhaupt so etwas wie eine Natur möglich ist. „Denn Natur ist das Dasein aller Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt wird." Sollte Natur das Dasein der Dinge an sich selbst bedeuten, so würden wir sie niemals weder a priori noch a posteriori erkennen können: nicht a priori, denn die Dinge richten sich nicht nach meinem Verstande, nicht a posteriori, denn da könnte ich höchstens wissen daß Dinge da sind, aber keine Gesetze, denn aus Erfahrung kann ich nie auf Nothwendigkeit, daß es so sein müsse, gelangen (Proleg. § 14). Nun sind wir gleichwohl wirklich im Besitze einer reinen Naturwissenschaft, die a priori und mit aller der Nothwendigkeit, die zu apodiktischen Sätzen erforderlich ist, Gesetze vorträgt, unter denen die Natur steht. Zeuge: diejenige Propädeutik der Naturlehre, die unter dem Titel der allgemeinen Naturwissenschaft vor aller Physik vorhergeht. Darunter finden sich Sätze, die Allgemeinheit, Nothwendigkeit, also Apriorität besitzen, wie: „Die Substanz bleibt und beharrt; alles was geschieht, ist jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt." (§ 15).

Wahrnehmungen sind als solche jederzeit subjectiv und haben keine allgemeine Gültigkeit (daß der Zucker süß, der Wermuth bitter sei — daß der Stein sich erwärmt wenn die Sonne ihn bescheint): soll aber aus Wahrnehmungen eine

Erfahrung werden, so müssen dieselben in ein System allgemein gültiger Bedingungen gebracht werden, wodurch sie allein zu einer objectiv gültigen empirischen Erkenntniß werden können. Dieses geschieht, indem alle Wahrnehmungen durchaus nicht auf Dinge an sich, sondern auf deren Erscheinungen, insofern sie einen Theil von Zeit und Raum einnehmen, bezogen werden. Dadurch wird möglich, daß von uns erstens die Dinge als Anschauungen zu einer synthetischen Einheit verbunden werden, wodurch also die Grundsätze der Mathematik auf Naturwissenschaften Anwendung finden, zweitens daß in der Aufeinanderfolge derselben als Wahrnehmungen und Erscheinungen gewisse Verstandesbegriffe anwendbar werden, die gleichfalls aprioriſch sind und durch welche dann eine allgemeine für Erfahrung gültige Gesetzmäßigkeit sich ergibt.

Mit kurzen Worten: Das was sich in Zeit und Raum darstellt und verbindet, das ordnen wir zu einer systematischen Einheit nach dem Princip der Causalität. *) Dies ist der aprioriſche Besitz, der Schematismus der Vernunft.

Hiemit allein kann der Hume'sche Zweifel aus dem Grunde gehoben werden. „Er behauptete mit Recht, daß wir die Möglichkeit der Causalität d. i. der Beziehung des Daseins eines Dinges auf das Dasein von irgend etwas anderem, was durch jenes nothwendig gesetzt werde, durch Vernunft auf keine Weise einsehen. Ich setze noch hinzu, daß wir ebenso wenig den Begriff der Subsistenz d. i. der Nothwendigkeit darin einsehen, daß dem Dasein der Dinge ein Subject zum Grunde liege, das selbst kein Prädicat von irgend einem anderen Dinge sein könne, ja sogar, daß wir uns keinen Begriff von der Möglichkeit eines solchen Dinges machen können (obgleich wir in der Erfahrung Beispiele seines Gebrauchs aufzeigen können), imgleichen daß eben diese Unbegreiflichkeit auch die Gemeinschaft der Dinge betreffe, indem gar nicht einzusehen ist, wie aus dem Zustande

*) Ich beschränke mich hier, der Klarheit zu Liebe, auf diesen einen Vernunftbegriff. Von den Kant'schen Kategorien wird später die Rede sein.

eines Dinges eine Folge auf den Zustand ganz anderer Dinge außer ihm und so wechselseitig könne gezogen werden und wie Substanzen, deren jede doch ihre abgesonderte Existenz hat, von einander und zwar nothwendig abhängen sollen." *)

Hier erscheint also auch die drückende Last des Begriffes der Substanz, an dem schon Locke und Hume gerüttelt haben, aus der Philosophie eliminirt. Es geht hier wie überall, ein Irrthum ist nur dann vollständig beseitigt, wenn sein Ursprung nachgewiesen ist; hier durch Nachweis der Entstehung des Begriffs aus der Vernunft.

Ob ich also gleich von einer solchen Verknüpfung der Dinge an sich selbst — wie sie als Substanz existiren, oder als Ursache wirken, oder mit anderen in Gemeinschaft stehen — nicht den mindesten Begriff habe, noch weniger aber dergleichen Eigenschaften an Erscheinungen wahrnehmen kann, so treten diese Begriffe doch in allen Urtheilen auf und machen erst eine Erkenntniß möglich. Sie werden eben erst in die Erscheinungen hineingetragen; denn Dinge an sich können unmöglich unter solche Begriffe subsumirt werden, wohl aber sieht jeder sofort die Möglichkeit nicht nur, sondern auch die Nothwendigkeit ein, alle Erscheinungen unter diese Begriffe zu subsumiren d. h. diese als Grundsätze der Möglichkeit einer Erfahrung zu gebrauchen. **)

Um dies also an Hume's problematischem Begriffe, dieser crux metaphysicorum, zu zeigen, so ist durch die Logik die Form eines hypothetischen Urtheils a priori gegeben, wenn eine Erkenntniß als Grund gegeben ist, das andere als Folge zu gebrauchen. Nun gibt die Wahrnehmung die Regel eines gewissen Verhältnisses, wornach auf eine bestimmte Erscheinung eine andere beständig folgt und dieses ist ein Fall mich des hypothetischen Urtheils zu bedienen und zu sagen: Wenn ein Körper lange genug von der Sonne beschienen wird, so wird er warm. Hier ist nun freilich noch nicht Nothwendigkeit der

*) Prolegomena § 27.
**) Loc. cit. § 28.

Verknüpfung, mithin der Begriff der Ursache. Allein ich fahre fort und sage: wenn obiger Satz, der bloß eine subjective Verknüpfung der Wahrnehmungen ist, ein Erfahrungssatz sein soll, so muß er als nothwendig und allgemein gültig angesehen werden. Ein solcher Satz aber würde sein: Sonne ist durch ihr Licht die Ursache der Wärme. Ich sehe also den Begriff der Ursache als einen zur bloßen Form der Erfahrung nothwendig gehörigen Begriff und dessen Möglichkeit als synthetischer Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewußtsein überhaupt sehr wohl ein; die Möglichkeit eines Dinges überhaupt aber, als einer Ursache, sehe ich gar nicht ein und zwar darum, weil der Begriff der Ursache ganz und gar keine den Dingen, sondern nur der Erfahrung anhängende Bedingung andeutet, *) nämlich, daß diese nur eine objectiv-gültige Erkenntniß von Erscheinungen und ihrer Zeitfolge sein könne, sofern die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetischer Urtheile verbunden werden kann." (§ 29).

„Daher haben auch die reinen Verstandesbegriffe ganz und gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst bezogen werden wollen. Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können, die Grundsätze, die aus der Beziehung derselben auf die Sinnenwelt entspringen, dienen nur unserem Verstande zum Erfahrungsgebrauch; weiter hinaus sind es willkürliche Verbindungen, ohne objective Realität, deren Möglichkeit man weder a priori erkennen, noch ihnen Beziehung auf Gegenstände durch irgend ein Beispiel bestätigen oder nur verständlich machen kann, weil alle Beispiele nur aus irgend einer möglichen Erfahrung entlehnt, mithin auch die Gegenstände jener Begriffe nirgend anders, als in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden."

„Diese vollständige, ob zwar wider die Vermuthung ihres

*) Man frage sich doch nur: Gibt es ein solches Ding wie Ursache in der Welt? Oder ist Ursache etwa die Eigenschaft eines Dings?

Urhebers ausfallende Auflösung des Hume'schen Problems rettet also den reinen Verstandesbegriffen ihren Ursprung a priori und den allgemeinen Naturgesetzen ihre Gültigkeit, als Gesetzen des Verstandes, doch so daß sie ihren Gebrauch nur auf Erfahrung einschränkt, darum weil ihre Möglichkeit bloß in der Beziehung des Verstandes auf Erfahrung ihren Grund hat:

nicht aber so daß sie sich von Erfahrung, sondern daß Erfahrung sich von ihnen ableitet,

welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume sich niemals einfallen ließ."

„Hieraus fließt nun folgendes Resultat aller bisherigen Nachforschungen: alle synthetischen Grundsätze a priori sind nichts weiter, als Principien möglicher Erfahrung und können niemals auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf Erscheinungen, als Gegenstände der Erfahrung, bezogen werden. Daher auch reine Mathematik sowohl als reine Naturwissenschaft niemals auf irgend etwas mehr als bloße Erscheinungen gehen können, und nur das vorstellen, was entweder Erfahrung überhaupt möglich macht oder auch, indem es aus diesen Principien abgeleitet ist, jederzeit in irgend einer möglichen Erfahrung muß vorgestellt werden." (§ 30).

„Und so hat man denn einmal etwas Bestimmtes", schließt Kant seine Darstellung, „woran man sich bei allen metaphysischen Unternehmungen, die bisher, kühn genug, aber jederzeit blind, über Alles ohne Unterschied gegangen sind, halten kann. Dogmatische Denker haben sich es niemals einfallen lassen, daß das Ziel ihrer Bemühungen so kurz sollte ausgesteckt werden." Und mit gutmüthigem Humor, der aus der Langmuth des großen Geistes und dem natürlichen Aerger bei dem ewigen Mißverstehen seiner Lehre entspringt, fügt er noch hinzu:

„Mancher Naturalist der reinen Vernunft (darunter ich den verstehe, welcher sich zutraut, ohne alle Wissenschaft in Sachen der Metaphysik zu entscheiden)" — hier hätte der irascible Schopenhauer schon gesagt: Apothekerlehrjungen und Barbiergesellen — „möchte wohl vorgeben, er habe das, was hier mit soviel Zu-

rüstung oder, wenn er lieber will, mit weitschweifigem, pedantischem Pompe vorgetragen worden, schon längst durch den Wahrsagergeist seiner gesunden Vernunft nicht bloß vermuthet, sondern auch gewußt und eingesehen: ‚daß wir nämlich mit all unserer Vernunft über das Feld der Erfahrungen nie hinaus kommen können.' Allein da er doch, wenn man ihm seine Vernunftprincipien allmählich abfragt, gestehen muß, daß darunter viele sind, die er nicht aus Erfahrung geschöpft hat, die also von dieser unabhängig und a priori gültig sind, wie und mit welchen Gründen will er denn den Dogmatiker und sich selbst in Schranken halten, der sich dieser Begriffe und Grundsätze über alle mögliche Erfahrung hinaus bedient, darum eben, weil sie unabhängig von dieser erkannt werden? Und selbst er, dieser Adept der gesunden Vernunft, ist so sicher nicht, ungeachtet aller seiner angemaßten wohlfeil erworbenen Weisheit, unvermerkt über Gegenstände der Erfahrung hinaus in das Feld der Hirngespinste zu gerathen. Auch ist er gemeiniglich tief genug darein verwickelt, ob er zwar durch die populäre Sprache, da er alles bloß für Wahrscheinlichkeit, vernünftige Vermuthung oder Analogie ausgibt, seinen grundlosen Ansprüchen einigen Anstrich gibt." (§ 31).

Das Wesentliche der Transscendental-Philosophie kann auch folgendermaßen kurz bestimmt werden: Alle Real-Erkenntniß wird nur durch Erfahrung möglich; Aufgabe der Philosophie aber ist zu zeigen, unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen Erfahrung selbst möglich wird. Dabei findet sie, daß die allgemeinen Grundbestimmungen der objectiven Welt in dem Subjecte liegen, was bei einigem Nachdenken keineswegs so verblüffend ist, wie es sich anfangs darstellt, sondern bald als natürlich und zuletzt als nothwendig eingesehen werden kann. Denn wie könnte doch in ein denkendes Bewußtsein etwas Anderes eingehen, als was ursprünglich in seinem Wesen liegt? oder wie Kant sagt: „Man kann doch außer sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst und das ganze Selbstbewußtsein liefert daher nichts, als lediglich unsere eigenen Bestimmungen."

Nur mit dem Gegebenen vermag der Verstand etwas

anzufangen. Gegeben aber sind nur die Sinnesempfindungen und diese sind jederzeit nur empirisch. Aber das Denken hat dieselben zu ordnen, zu einem System zu vereinigen, weil dadurch allein eine Erfahrung möglich wird: dies kann nur dadurch geschehen, daß es sie in aprioriſche Anſchauungsformen umwandelt und nach urſprünglichen Verſtandesbegriffen in einen nothwendigen und allgemeinen Zuſammenhang bringt.

Unſer Denken iſt alſo nach dem erſteren immanent, es hat nur Bezug auf die gegebene Welt, die es nicht überfliegen kann; nach dem letzteren transſcendental, indem es der Beſchränkungen und Beſtimmungen, die in ſeinem eigenen Weſen liegen, die alſo ſowohl ſeine Natur wie ſeine Gränzen ausmachen, bewußt iſt.

Aus letzterem Umſtande fließt die Möglichkeit aprioriſcher Erkenntniß. Dieſe hat zum Gegenſtande die Geſetze, unter denen jede mögliche Erfahrung ſich darſtellen muß. Alſo z. B. eine Subſtanz die irgendwo wäre, ohne den Raum zu erfüllen, eine beſondere Grundkraft das Künftige vorherzuſehen oder ein Vermögen der Seele mit entfernten Menſchen in Gemeinſchaft der Gedanken zu ſtehen, *) ſind Dinge, deren Möglichkeit ganz grundlos iſt, weil ſie nicht auf die Geſetze der Erfahrung gegründet werden können. Daraus ergeben ſich die von Kant beſtimmten Poſtulate des empiriſchen Denkens, in welchen beidem — der empiriſchen Sinnlichkeit und dem Denken — ſeine Rolle und Aufgabe klar und beſtimmt zugewieſen iſt:

1) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung — der Anſchauung und den Begriffen nach — übereinkommt, iſt möglich.

2) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der empiriſchen Empfindung) zuſammenhängt, iſt wirklich.

3) Deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen, nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, iſt nothwendig.

Daraus folgt, daß die Grundform menſchlicher Urtheile

*) Alſo iſt eine Vernunft ohne Sprache unmöglich.

hypothetisch ist — wie ja alle mathematischen Sätze zeigen —; daß dieselben durch Anwendung auf empirisch Gegebenes assertorisch werden; und daß aus der Verbindung beider, der Verbindung des Denkens mit der Wirklichkeit der Sinneswahrnehmung kategorische Urtheile hervorgehen.

So hat die Transscendental-Philosophie die große, scheinbar unauflösliche Räthselfrage, die crux aller modernen philosophischen Systeme, weil sie aus dem tiefsten Punkte der modernen Philosophie (dem Verhältniß von Subject und Object) hervorgeht, die Frage nach dem Zusammenhang des Geistigen und Körperlichen, des Denkens mit der Wirklichkeit glücklich beseitigt und zwar indem sie die ganze Körperwelt und ihr Dasein als ein Produkt des vorstellenden, alles in seine eigenthümlichen aprioriſchen Formen verwandelnden Subjects mit den Dingen an sich, die als solche ganz unerkennbar sind, also nur als x in der Gleichung fungiren, nachwies. Ueberall wo empfunden, wo gedacht wird, haben diese Formen Gültigkeit, es wird also dadurch das Denken über den Bereich des subjectiven Beliebens erhoben und andererseits werden alle Dinge, als Objecte, Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Dies alles wurde möglich, indem der ganze Apparat des Denkens dem Subjecte vindicirt wurde und so der Cartesianische Ausgangspunkt gewahrt blieb, zugleich aber festen Grund in sich und in der objectiven Welt erhielt.

Kein Wort der Bewunderung ist zu groß für diese staunenswerthe Leistung. Selbst der scharfe, sarkastische Schopenhauer, der doch sonst auch den größten Namen gegenüber es an starker Beimischung strengen Tadels nicht fehlen läßt, spendet hier lautes und rückhaltlosestes Lob:*) „Nie wird man ohne eigenes, eifriges und oft wiederholtes Studium der Kant'schen Hauptwerke auch nur einen Begriff von dieser wichtigsten aller je dagewesenen philosophischen Erscheinungen erhalten. Denn Kant ist vielleicht der originellste Kopf, den jemals die Natur hervorgebracht hat. Mit ihm und in seiner Weise zu denken, ist etwas, das mit gar

*) Parerga und Paralipomena II, S. 183.

nichts Anderem irgend verglichen werden kann: denn er besaß einen Grad von klarer, ganz eigenthümlicher Besonnenheit, wie solche niemals irgend einem anderen Sterblichen zu Theil geworden ist. Man gelangt zum Mitgenuß derselben, wenn man durch fleißiges und ernstliches Studium eingeweiht, es dahin bringt, daß man, beim Lesen der eigentlich tiefsinnigen Kapitel der Critik der reinen Vernunft, der Sache sich ganz hingebend, nunmehr wirklich mit Kants Kopfe denkt, wodurch man hoch über sich selbst hinausgehoben wird. So z. B. wenn man einmal wieder die ‚Grundsätze des reinen Verstands' durchnimmt, zumal die ‚Analogien der Erfahrung' betrachtet und nun in den tiefen Gedanken der ‚synthetischen Einheit der Apperception' eindringt. Man fühlt sich alsdann dem ganzen traumartigen Dasein, in welches wir versenkt sind, auf wundersame Weise entrückt und entfremdet, indem man die Urelemente desselben jedes für sich in die Hand erhält und nun sieht, wie Zeit, Raum, Causalität durch die synthetische Einheit der Apperception aller Erscheinungen verknüpft, diesen erfahrungsmäßigen Komplex des Ganzen und seinen Verlauf möglich machen, worin unsere durch den Intellect so sehr bedingte Welt besteht, die eben deshalb bloße Erscheinung ist. Die synthetische Einheit der Apperception ist nämlich derjenige Zusammenhang der Welt als eines Ganzen, welcher auf den Gesetzen des Intellects beruht und daher unverbrüchlich ist. In der Darstellung derselben weist Kant die Urgrundgesetze der Welt nach, da wo sie mit denen unseres Intellects in Eins zusammenlaufen und hält sie uns, auf einen Faden gereiht, vor. Diese Betrachtungsweise, welche Kanten ausschließlich eigen ist, läßt sich beschreiben als der entfremdetste Blick, der jemals auf die Welt geworfen worden und als der höchste Grad der Objectivität. Ihr zu folgen, gewährt einen geistigen Genuß, dem vielleicht kein anderer gleichkommt. Denn er ist höherer Art als der den Poeten gewähren, welche freilich Jedem zugänglich sind, während dem hier geschilderten Genusse Mühe und Anstrengung vorhergegangen sein müssen."

Hier ist nun der schicklichste Ort, auch von dem von Kant

in seine Betrachtung einbezogenen Ding an sich zu reden, das von Einigen als Schlüssel zu weiterer und tieferer Erkenntniß der Welt angesehen, von Anderen als erschlichen, unerweisbar, mit Kants Lehre im vollkommensten Widerspruch stehend, angegriffen und verworfen worden ist. Der erste Angriff gegen dasselbe geschah durch G. E. Schulze (Aenesidemus), der Kant wegen der Art wie er dasselbe einführte mit Recht der Inconsequenz zieh: „Wenn Alles Vorstellung ist, und alle Vorstellung nur durch die aprioriſchen Formen des Intellects zu Stande kommt, wie ist es möglich, ein anderweitiges Element der Erkenntniß zu finden oder auch nur zu behaupten?“ Reinhold übernahm Kants Vertheidigung, aber mit geringem Erfolg.

Und dennoch war der Angriff, wie Schopenhauer *) mit Recht hervorhebt, mehr ein argumentum ad hominem, als ein argumentum ad rem. Eine strenge Ableitung des „Dings an sich“ hat Kant nie gegeben, vielmehr hat er dasselbe von seinem Vorgänger Locke überkommen. Dieser sagte: „Die Affection in meiner Retina ist rein subjectiv: Ursache derselben — und zwar ganz anderartige Ursache — ist das draußen seiende Ding oder Object, dessen wahre Eigenschaften Solidität, Ausdehnung, Bewegung sind.“ Nun sind nach Kant alle diese Prädicate sammt dem Ursachenbegriff subjective Formen des Intellects so gut wie die Sinnes-Empfindung der Retina. Zieht man also Alles das noch von dem Objecte ab — was bleibt? Ein x oder eine Null? Kant entschied sich für das erstere und erklärte es für den eigentlichen Stoff der Erscheinungen im Gegensatz zu der aus dem subjectiven Vorstellen fließenden Form. Die empirische Erkenntniß a posteriori gibt uns ja so bedeutende und gewaltige Unterschiede in den Dingen und das erkennende Subject steht diesen Unterschieden oft genug rath- und hülflos gegenüber, so daß der Beweis nicht erst erbracht zu werden braucht, daß sie nicht aus seiner Willkür stammen. Darum ließ Kant den Stoff der Erscheinungen, wie er a posteriori sich geltend macht, obschon

*) Parerga I, S. 96.

er ganz in das Apriori gehüllt ist, von außen kommen, da er doch irgend einen Grund haben müsse. Er lehrt also: das Dasein der Dinge an sich ist uns bekannt, ihr Wesen aber unerkennbar: höchstens können wir wissen, daß sie es sind, welche die gewaltigen Unterschiede der einzig und allein in unseren subjectiven Formen gesetzmäßig sich darstellenden Erscheinungen begründen — weiter aber nichts.

Hier liegt nun der Fehler der Ableitung offen vor uns. Kant macht die Dinge an sich — offenbar nach der Locke'schen Schablone — zur Ursache der sich in unseren intellectualen Formen darstellenden Erscheinungen, freilich nur zur bestimmbaren, nicht zur erkennbaren (wie er sagt: zu einem Gränzbegriff). Dieses Recht hatte er aber durchaus nicht mehr, nachdem er die Causalität als eine aprioriſche Form des Subjectes nachgewiesen hatte und überall davor gewarnt hatte, von dieser Kategorie transscendenten d. h. über die Erfahrung und die Erscheinungswelt hinausgehenden Gebrauch zu machen.

Das eigenthümliche Schwanken und die Unklarheit, die sich bei Kant selber immer einstellen, sobald er auf dies „Ding an sich" zu sprechen kommt, hat ihren Grund in dieser falschen Ableitung, in Folge deren er sich bemüht, von etwas eine Vorstellung zu geben, dem er das Vorgestelltwerden für alle Zeit präcludirt hat. So sagt er „Critik der reinen Vernunft", S. 54: „daß sich von Erscheinungen vieles a priori sagen lasse, niemals aber das Mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag"; S. 233 ist „der Begriff eines Noumenon problematisch d. i. die Vorstellung eines Dings, von dem wir weder sagen können, es sei möglich, noch daß es unmöglich sei." S. 288 „ist es dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zu Grunde liegt." S. 423 dagegen ist es „der transscendentale Gegenstand, der den Erscheinungen, weil sie an sich keine Dinge sind, zu Grunde liegen muß." Und in den „Prolegomena" (S. 163) wird es „für eine Ungereimtheit erklärt, wenn wir die Dinge an sich nicht einräumen wollten."

Aus einer Vergleichung solcher Stellen schließt nun z. B. Otto Liebmann,*) das Ding an sich, ein außerhalb von Zeit und Raum Liegendes sei ein Unsinn, eine dunkle Phrase für das ehrliche, einfache Nichts, ein ächter Parasit, von dem es heißen müsse:

Da seht, daß ihr tiefsinnig faßt,
Was in des Menschen Hirn nicht paßt;

ein hölzernes Eisen, ein Unbegriff, mit welchem Kant den letzten, äußersten Schritt gethan und vom Kriticismus wieder zum Dogmatismus abgefallen sei; dieser habe damit den epochemachenden Gedanken seiner großartigen Weltanschauung gänzlich in Frage gestellt und die Worte des Demosthenes bestätigt: πολλάκις δοκεῖ τὸ φυλάξαι τἀγαθὰ τοῦ κτήσασθαι χαλεπώτερον εἶναι — und er gibt schließlich dem „Aenesidemus" Recht, nur daß er dessen Raisonnement in seinem Endergebniß: „Das Ding an sich sei für uns = x" zu schwach findet und statt dessen „undenkbar und ungereimt" gesetzt haben will.

Wenn man das liest, sollte man fast meinen, der größte Gegner des Kant'schen Systems sei Kant selber, namentlich da nach Liebmann „der Fehler leicht zu vermeiden war." Etwas ruhiges Blut wird auch hier nichts schaden. Undenkbar — das mag ja sein, wo steht denn aber geschrieben, daß Alles was wir nicht denken können, auch wirklich nicht ist? Ist es nicht Kants größtes Verdienst, nachgewiesen zu haben, wie wir uns eine Welt denken müssen vermöge der Uranlage unseres Intellects und hat er damit nicht einerseits die Gränzen der Erkenntniß — ich denke doch scharf und eng genug! — bestimmt, andererseits die absolute Diversität der gedachten und der realen Welt für immer aufgehellt? Wer sich am Geiste der Kant'schen Philosophie genährt hat, der sollte nicht so leichthin von „dunkeln Phrasen für das ehrliche einfache Nichts" reden, denn der müßte doch vor Allem von der großen, gewissen, ewigen Wahrheit, die jene uns geoffenbart hat, durchdrungen sein, daß

*) Kant und die Epigonen, S. 27 ff.

es ein ſolches merum nihil gibt, das doch deswegen noch lange keine dunkele Phraſe iſt, vielmehr das Klarſte, Anſchaulichſte und Bekannteſte von Allem, nämlich Zeit und Raum, die beide, obſchon an und für ſich „nichts“, dennoch das Material aller unſerer Vorſtellungen ſind.

Man kann alſo gegen dieſes „Ding an ſich“ nur inſofern zu Felde ziehen, daß man beweiſt, daß der Begriff in ſich ſelbſt widerſpruchvoll iſt, keineswegs aber ſo, daß man ihm die Realität abſtreitet — wo wäre doch auch für eine ſo transſcendente Behauptung die Berechtigung zu finden? — Jener innere Widerſpruch iſt nun allerdings leicht nachzuweiſen, er liegt darin, daß Kant unter den Dingen an ſich die Objecte an ſich verſtand. So etwas kann es allerdings nicht geben, denn das verſtößt gegen die philoſophiſche Urwahrheit, wornach es nur ein Object für ein Subject, ſowie nur ein Subject in Beziehung auf Objecte geben kann. Kant ſtand bei ſeiner verfehlten Ableitung nicht nur in Abhängigkeit von Locke, ſondern unter dem Banne der Uranfänge und der ganzen Entwickelung alles Denkens und Redens. Denn die älteſten Objecte des Gedankens waren wirklich Dinge, ſelbſtgeſchaffene oder vielmehr geformte Dinge, an deren gemeinſamer Auffaſſung und Bezeichnung zuerſt ſich das Licht der menſchlichen Intelligenz entzündete. Und ſeitdem iſt der Begriff des Dings, des Objects, die wichtigſte Kategorie in dem menſchlichen Denken und der Sprachbezeichnung geblieben, ſo zwar daß man keinen Anſtand nahm in der Scholaſtik von Gott ſelbſt zu ſagen: er ſei eine res cogitans. Nach der menſchlichen Denkform, die vom Subject und Object ausgeht und Alles nur bedingt aufzufaſſen vermag, kann es alſo kein „Ding an ſich“, kein abſolutes, ewig ſich gleichbleibendes und dennoch erkennbares Weſen, am allerwenigſten aber ein Object an ſich geben. Dies vermag nicht einmal die Materie zu leiſten, denn ſie iſt nur ein Gedankending in Zeit und Raum, die inhaltleerſte Form, die alle anderen Formen in ſich aufnimmt und darſtellt.

Wollen wir alſo den Schleier der Iſis etwas lüften, und

in ein Jenseits der bloßen Erscheinung hinabdringen, so können wir dies nur, indem wir innerhalb der vielgestaltigen, unendlich eigengearteten Erscheinungswelt nach dem eigentlichen Wesen dessen forschen, was sich da zu unserem höchsten Staunen regt und bewegt. Dafür können wir aber den Schlüssel nur in unserem eigenen Inneren finden, und indem Schopenhauer diesen Weg betrat, hat er allerdings die Philosophie um einen bedeutenden Schritt über Kant hinaus gefördert. Er verlegte einmal, wie er sagt, den Standpunkt und ging nicht, wie Kant, aus von dem Vorstellenden, sondern von dem was vorgestellt wird. „Dies ist aber Jedem nur bei einem einzigen Dinge möglich, als welches ihm auch von Innen zugänglich und dadurch ihm auf zweifache Weise gegeben ist: es ist sein eigener Leib, der in der objectiven Welt eben auch als Vorstellung im Raume dasteht, zugleich aber sich dem eigenen Selbstbewußtsein als Wille kund gibt. Dadurch aber liefert er den Schlüssel aus, zunächst zum Verständniß aller seiner durch äußere Ursachen (hier Motive) hervorgerufenen Actionen und Bewegungen, als welche ohne diese innere und unmittelbare Einsicht in ihr Wesen, uns ebenso unerklärlich und unverständlich bleiben würden, wie die nach Naturgesetzen und als Aeußerungen der Naturkräfte eintretenden Veränderungen der uns in der objectiven Anschauung allein gegebenen übrigen Körper; und sodann zu dem des bleibenden Substrats aller dieser Actionen, in welchem die Kräfte zu denselben wurzeln — also dem Leibe selbst.“*) Diese Erkenntniß muß dann auf die übrigen nur in der objectiven Anschauung gegebenen Dinge analogisch übertragen werden und wird so zum Schlüssel der Erkenntniß des inneren Wesens derselben. „Zu dieser kann man also nur gelangen auf einem, von der rein objectiven Erkenntniß, welche bloße Vorstellung bleibt, ganz verschiedenen Wege, indem man nämlich das Selbstbewußtsein des immer nur als animalisches Individuum auftretenden Subjects der Erkenntniß zu Hülfe nimmt und es zum Ausleger

*) Parerga I, S. 100.

des Bewußtſeins von anderen Dingen, d. h. des anſchauenden Intellects macht. Dies iſt der Weg, ſchließt Schopenhauer, den ich gegangen bin und es iſt der allein rechte, die enge Pforte zur Wahrheit."

Gewiß iſt, daß wenn Kant ſich einmal veranlaßt ſieht, auf das Ding an ſich näher einzugehen, man immer deutlich den Willen durchſchimmern ſieht. So, wenn er ſagt, daß das ſittliche Handeln des Menſchen eine andere Quelle habe als die Vernunft, alſo urſprünglicher ſei und tiefer wurzele und nicht etwa aus der Entwickelung der letzteren erſt hergeleitet werden dürfe. Ebenſo in ſeiner tiefen Unterſcheidung zwiſchen der intelligiblen und ſenſiblen Cauſalität, von denen letztere nur auf die Dinge als Erſcheinung, erſtere aber auf das innere Weſen derſelben Bezug hat, und wodurch eines der größten und wichtigſten Probleme, nämlich die Möglichkeit des Zuſammenbeſtehens der Freiheit mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit auflösbar geworden iſt.

Es iſt hier aber zu erinnern, daß die Kant'ſche Philoſophie das Höchſte geleiſtet hat, indem ſie die objective Welt, die Welt des Naturforſchers, wie ſie aus der Natur des erkennenden Weſens hervorgeht bis in die letzten Faſern zergliedert und offen dargelegt hat. Dadurch iſt der Naturwiſſenſchaft dies unverrückbare Ziel und die alleinige Methode für alle Zeiten gegeben, jede Vermiſchung mit fremden Principien für immer unmöglich gemacht. „Naturwiſſenſchaft, ſagt er, *) wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erſcheinung iſt, aber doch zum oberſten Erklärungsgrunde der Erſcheinung dienen kann, entdecken; aber ſie braucht dies auch nicht zu ihren phyſiſchen Erklärungen; ja wenn ihr auch dergleichen anderwärtig angeboten würde (z. B. Einfluß immaterieller Weſen), ſo ſoll ſie es doch ausſchlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, ſondern dieſe jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenſtand der Sinne zur Erfahrung gehören

*) Prolegomena § 57.

und mit unseren wirklichen Wahrnehmungen nach Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann."

Physik, gegründet auf Metaphysik, das ist also die große Leistung der Transscendental-Philosophie. Wer hat sich nun darüber zu beklagen? Der Physiker, dem Object, Ziel und Methode seines Forschens in Tageshelle beleuchtet vor Augen gestellt sind?

Oder der Metaphysiker, dessen dunkler Gegenstand zum erstenmal scharf umgränzt und abgesondert von der Erscheinungswelt, als Erklärung der Welt aus einem anderen, inneren Princip sich darbietet?

Natur und Geist, die ewig getrennten, unversöhnlichen Gegensätze, sie feiern in der Transscendental-Philosophie zum erstenmal ihr Versöhnungsfest.

So ist diese denn der Abschluß vieltausendjährigen Irrthums, die Morgensonne eines neuen Tags.

Erfahrung und Denken.

Alterius sic
Altera poscit opem res et coniurat amice.
Horatius.

Wir kennen keine andere Welt, als die von uns gedachte. Nichts berechtigt uns, diesen Standpunkt zu transscendiren und anderweitig hergeholte Realitäten einzuführen, um durch diese unsere höchste, unsere einzige Gabe zu erleuchten oder ihr weiter fortzuhelfen. Nur aus der Natur des Denkens darf auf eine Welt, niemals aus einer angenommenen Welt auf die Art wie sie gedacht werden müsse, geschlossen werden.

Also prüfe dein Denken. Sieh zu, wie aus ihm Alles, auch diese wirkliche, objective Welt hervorgeht, von dir selbst geschöpft werden kann.

Dieses waren die klar gestellten Forderungen, mit denen Kant an die Vorbereitung und Abfassung seines unsterblichen Werkes herantrat. Es sollte zu endgültiger Erledigung kommen, woran alle Philosophen von Cartesius bis Leibniz vergeblich sich abgemüht, woraus die antike Skepsis ebenso wie Hume die Unmöglichkeit einer gewissen Erkenntniß geschlossen hatte: das Verhältniß des Denkens zur Realität, die Möglichkeit ihres Aufeinanderwirkens, die Gränzlinie des Subjectiven und Objectiven.

Wir haben gesehen, wie der Empirismus, die Methode der modernen Wissenschaft, obschon durch so großartige Triumphe und Erfolge verherrlicht, wie keine andere Zeit sie aufzuweisen hat, gleichwohl an sich selber irre geworden. Hume hatte ihm

jedes Recht abgesprochen, von Ursachen in der realen Welt zu reden, irgendwelche Erklärung durch Causalzusammenhang von derselben geben zu können. „Begnüge dich mit der Erfahrung", hatte er der menschlichen Vernunft zugerufen, „es gibt keine andere Quelle der Erkenntniß."

Der Schlag war tödlich für alle Philosophie, die dadurch für immer unmöglich geworden wäre. Aber das Interesse der Vernunft selbst ist zu sehr mit dieser verbunden und verwachsen, als daß sie den Kampf hätte aufgeben, das Feld räumen dürfen; vielmehr war vorauszusehen, daß sie nunmehr ihre äußersten Kräfte aufbieten, ihren gewaltigsten Streiter aufrufen mußte, um den unbefugten Eindringling, der sich anmaßte, von nun an ihre Stelle einzunehmen, aus ihrem Gebiete zu verjagen.

Es war ja klar, worum gestritten wurde: Gibt es nur empirische Erkenntniß, dann kann es keine rationale geben; die beiden Principien schließen sich aus, sie können nur dann friedlich neben einander bestehen, wenn eines dem anderen untergeordnet wird, eines von dem anderen seine Berechtigung erhält. Welches von beiden soll nun den Vorrang vor dem andern haben?

Aber schon mit dieser Frage und der Voraussetzung, daß sie einer Beantwortung fähig sei, war eigentlich die Entscheidung bereits gegeben. Denn wer sollte sie beantworten: die Erfahrung? Die würde gewiß Niemanden überzeugen. Es war klar, indem Hume die Ansprüche der Vernunft zurückwies, hatte er sich selbst nur auf Vernunftgründe stützen können.

Die Erfahrung hat sich also vor der Vernunft zu legitimiren und vor allen Dingen nachzuweisen, worauf sie ihre Ansprüche stützt.

Gewöhnlich beruft sie sich in diesem Falle auf die objective Welt, in der wir uns befinden und sagt, daß hier alles nach „strengen, ausnahmslosen Naturgesetzen vor sich geht."

Die Vernunft ertheilt ihr die Belehrung, daß so etwas wie Gesetze unmöglich durch Erfahrung gegeben werden kann; Gesetze sind vielmehr Urtheile, die bestimmen, daß wenn das Eine ist, auch etwas anderes eintreten muß. Nun habe sie, die

Erfahrung, am allerwenigſten das Recht, ſolche logiſche Folgerungen, die ausſchließliches Eigenthum des Vernunftdenkens ſeien, als Zeugen anzurufen. Nicht minder verweiſt ſie ihr die höchſt unbefugte Berufung auf eine objective Welt, da doch eine ſolche gleichfalls durch bloße Erfahrung niemals gegeben ſein könne, vielmehr ganz offenbar erſt durch eine Denkthätigkeit zu Stande komme, die das Eine in Beziehung zu einem Anderen ſetze und ſo daraus ein wohlgeordnetes Ganze, eine Welt, conſtruire.

Auf dieſe Weiſe in die Enge getrieben, ſieht ſich denn die Erfahrung genöthigt, auf ihre wahre und einzige Bezugsquelle, nämlich die ſinnlichen Wahrnehmungen ſich zu beſchränken. Aber auch hier muß ſie ſich wieder bedeutend ihre Flügel ſtutzen laſſen.

Wahrnehmungen, ſagt die Vernunft, kommen niemals durch dich allein zu Stande. Denn was erfährſt du denn eigentlich? Eine Erregung verſchiedener Nerven, die mit beſtimmten Empfindungen ausgeſtattet ſind, ein farbiges Leuchten, ein Summen und Klingen, ein räthſelhaftes Kommen und Verſchwinden angenehmer oder widriger Gerüche —

Aber, fällt die Erfahrung ein, ich ſehe doch ja wohl die Dinge ſich draußen bewegen.

Und worauf gründeſt du dieſe Gewißheit?

Ich denke doch wohl, weil die Dinge in der Außenwelt eben die Urſachen meiner Empfindungen ſind.

Du überſiehſt, daß du dir damit jeden Anſpruch ſelber entziehſt. Denn wo in aller Welt haſt du denn ſchon einmal ſo etwas erfahren, wie Urſache? Blau, grün und gelb, bitter und ſüß, kalt oder warm, das ſind Erfahrungen, die ich dir zugeben will, denn es ſind Empfindungen. Aber daß dieſe Empfindungen herrühren von Gegenſtänden, denen du dieſe Eigenſchaften zuſchreibſt, das kannſt du aus denſelben niemals erfahren, dazu gehört etwas ganz anders, das iſt Denkthätigkeit. Und ſo gehört denn der Begriff der Urſache nicht bloß, nein die ganz ſtillſchweigende Vorausſetzung der Cauſalität in die Sphäre des Denkens und nicht des Erfahrens.

Aber, sagt Erfahrung, eine Ursache muß doch jedes Ding haben.

Muß? Wo steht denn ein muß in deinem Register? Verleugne dich doch nicht selber. Woher willst du denn gewisse und allgemeingültige Behauptungen schöpfen? Ist nicht vielmehr dein stiller Vorbehalt immer, daß alles, was du bis jetzt erfahren, durch künftige Erfahrung wieder umgestoßen werden kann und daß wir also auf den Ablauf der Weltbegebenheiten warten müssen, um etwas mit Gewißheit behaupten zu können? Sobald du also dem Denken jenes muß einräumst, gestehst du zugleich, daß es im Besitze eines Princips ist, das von dir gänzlich unabhängig ist und dies nenne ich das Apriori.

So will ich denn lieber zugeben, daß Alles ohne Ursache geschieht.

Damit statuirst du eben ein zusammenhangloses Geschehen, bei dem jeder Augenblick von vorn anfängt und einzig und allein für sich dasteht. Das wäre allerdings die Rolle, die dir zukäme, wenn du in deiner verblendeten Anmaßung verharrtest und dem Denken nicht den ihm zukommenden wichtigen Antheil einräumtest. Ob du dich dann selber noch Erfahrung nennen könntest, ist sehr zweifelhaft. Gewiß ist, daß du dich selber nicht wiedererkennen würdest und daß die Menschen, statt dich zu preisen und zu segnen als wichtige Quelle ihrer Erkenntniß, als Erleuchterin ihrer Wege, dich höhnen und verspotten würden, weil du sie nur mit unaufhörlichen Phantasmen äffest und zu nichts weiter da wärest.

So wäre ich denn wirklich nur zu der kläglichen Rolle des Thorschreibers bestimmt und hätte nichts anderes zu thun, als zu verzeichnen, was ein Anderer, Höherer zu lesen berufen ist?

Ich weiß nicht, ob du dir nicht auch jetzt noch zu viel anmaßest. Denn das Schreiben ist eine Kunst die gelernt sein will — ja, ja das Lernen ist auch eine Art Erfahrung, ich sehe an deiner zürnenden Miene, daß du dies sagen willst. Jedennoch —

Dennoch?

Nun, es kann eben nicht Jeder schreiben lernen. Es wird dabei schon sehr vieles vorausgesetzt. Und zwar zum eigentlichen Schreiben nichts Geringeres, als menschliche Vernunft. Und es scheint mir gewiß, daß selbst die Sinnes-Affectionen in ihrer allerprimitivsten Form und Einfachheit, um nur als Buchstaben gelten zu können, schon ein solches Vernunft-Element voraussetzen und nöthig haben.

Also auch meine letzte Habe, die simple, nichtssagende Sinnesaffection, wie Lust oder Unlust, Licht- oder Schall-Empfindung, Druck und Gegendruck willst du mir streitig machen? Und ich könnte also als wirkliche Bettlerin in der Welt herumziehen, die jetzt noch meint, daß ich so reiche Schätze in meinen Kammern verborgen habe!

Wie du die Sachen gleich persönlich auffassest! Streitig machen! Davon ist ja gar nicht die Rede. Wer will dir denn etwas streitig machen? Du sollst dich nur vertragen lernen, sollst einsehen, daß du für dich allein, als reine Erfahrung, wie man dich jetzt gerne betitelt, gar nichts vermagst, daß du vielmehr stets und überall von dem Denken befruchtet sein mußt, um Kinder der Erkenntniß zu zeugen. Die Vernunft-Elemente also, die jeder auch der allergeringsten Sinnesempfindung eigen sind, Formen, in denen sich diese immer darstellen, sind Raum und Zeit. Auch diese sind apriorisch.

Das wäre! Also auch diese willst du mir entreißen? Nun dann kann ich mich wohl nach einer anderen Welt umsehen, um etwas zu gelten, denn in dieser ist kein Platz mehr für mich. Alles was ist, muß doch irgendwo und irgendwann sein. Und wo und wann es ist, wollt ihr wo anders her wissen, als durch mich? Das ist schon der Gipfel der Absurdität!

Nur nicht heftig werden, Schimpfworte können niemals für Vernunftgründe gelten. Schon wieder hast du dich in deiner eigenen Schlinge gefangen, indem du sagtest, es muß. Wo das Muß und die Nothwendigkeit anfängt, da hört das Reich der Erfahrung auf, das hat dein glühender Verehrer, Hume, recht wohl eingesehen und deshalb auf alle nothwendige Wahrheit

d. h. auf alle Gewißheit verzichtet. Indem du jenen Satz ausgesprochen, hast du wiederum eine aprioriſche Gewißheit aufgeſtellt, welche als Vorbedingung, Lebensbedürfniß deiner ganzen Exiſtenz gelten kann. Denn was Erfahrung erſt möglich macht, kann nicht ſelber aus Erfahrung geſchöpft ſein: es muß ein urſprünglicher Beſitz des denkenden oder in dieſem Falle des vorſtellenden Subjects ſein.

Das beweiſe mir. Ich bin in der That begierig zu hören, welche Kunſtgriffe du anwenden wirſt, um zu beweiſen, daß ein armes Menſchenkind, das auf die Welt kommt und kaum etwas anderes ahnt, als daß es gerade jetzt und an der beſtimmten Stelle da iſt und außerdem nur noch ſchreit, wenn es hungrig iſt, ſchon mit einem ganzen Vernunft-Apparat ausgeſtattet ſein ſoll!

Du erſparſt mir eigentlich die Mühe es zu beweiſen; denn du haſt es ſelbſt ſchon gethan. Daß er *jetzt* und an dem *beſtimmten Orte* da iſt, das iſt die unumſtößliche Gewißheit des hülfloſeſten, noch von keinem Strahle der Vernunft erleuchteten Säuglings. Und dieſe beiden Gewißheiten — nebſt dem Leiden und Verlangen, die ſeine Exiſtenz an die Außenwelt ketten — ſind wirklich ſein aprioriſcher Beſitz, ſind wirklich der feſte Stickrahmen, in den alle die unzähligen, farbigen Fäden künftiger Erfahrung müſſen eingereiht und in einander verwoben werden; jeder an ſeinem beſtimmten Platze, ſonſt iſt er abgeriſſen und nichtsnutzig. Es war *einmal* — ſo fangen die Kindermärchen, ſo fängt der Kindertraum an, ſo ſpinnt ſich das ganze traumartige Daſein des Menſchen fort bis an ſein Ende. Und hat er geendet, dann heißt es erſt recht: es war *einmal*...

Wird dir dann aber nicht Zeit und Raum erſt durch die *dauernde* Empfindung, erſt durch die Sinnesaffection, die zugleich auf etwas *Aeußeres* bezogen wird, verſtändlich? Ziehen nicht, mit anderen Worten, Zeit und Raum wie alles Uebrige erſt durch die Pforte der Sinne, alſo durch mich, die Erfahrung, in dein Denken, deine Erkenntniß?

Vermenge deine Sache nicht mit der der Sinnlichkeit; denn damit würdeſt du eine petitio principii dir zu Schulden kommen

laſſen. Darum eben handelt es ſich, daß ſelbſt in unſeren Sinnesaffectionen ſchon ein aprioriſches Element gegeben iſt, das alſo nicht aus Erfahrung ſtammt, und wodurch dieſelben zu Anſchauungen werden. Der reinen Erfahrung kann nichts zugeſtanden werden, als in jedem beſtimmten Momente eine beſtimmte Sinneserregung. Das Aneinanderreihen aber dieſer Erregungen, ſei es daß ſie ſich gleich bleiben und dadurch dauernd erſcheinen, ſei es daß ſie rhythmiſch oder unrhythmiſch abwechſeln, mit einem Worte jede Syntheſe derſelben, ſetzt ſchon die aprioriſche Grundform aller Sinnlichkeit die fähig iſt Erkenntniß zu werden, die Form der Zeit voraus. Dieſe aber kann nicht einmal die Sinnlichkeit von dir lernen: denn in Wahrheit und Wirklichkeit dauert Erfahrung nur gerade ſo lang als man wirklich etwas erfährt, alſo jedesmal nur einen unendlich kleinen Zeittheil. Die Zeit iſt eben kein Gegenſtand der Wahrnehmung, ſie iſt nichts was den Dingen an ſich zukommt und von ihnen gelernt werden könnte, ſie iſt überhaupt nichts Wirkliches, ſondern nur etwas Vorgeſtelltes, es iſt die Anſchauungsform des inneren Sinns.

Es iſt aber doch gewiß, daß die Sinnesaffectionen ein Früher und ein Später haben, und daß nur durch dieſe Aufeinanderfolge ſo etwas wie Zeit uns vorſtellbar wird.

Vielmehr, weil in jeder Sinnesaffection das Zeitliche mitgegeben iſt, wird eine ſolche Aneinanderreihung und Unterſcheidung von früher und ſpäter, überhaupt eine geordnete Anſchauung, das Material des Denkens, erſt möglich. Alle beſonderen Relationen des Zeitlichen können im Menſchengeiſte nur entſtehen, weil die eine allgemeine Relation, die Zeit ſelbſt, ihm urſprünglich eigen, ſeine ſubjective Vorſtellungsart iſt. Genau ſo iſt es mit dem Raume, obſchon es hier ſchwerer hält, ſich von dem gemeinen Vorurtheile, daß er etwas Wirkliches ſei, loszumachen, weil wir ihn ſo gerne als ein Behältniß denken, das alles Wirkliche einſchließt. Wir könnten niemals ein oben und unten, überhaupt keine äußeren Verhältniſſe denken, wenn dieſe Vorſtellungsart, der Raum ſelbſt, der an ſich nichts als lauter Relation iſt, uns nicht urſprünglich eigen wäre. Der ganze Unterſchied iſt, daß

die aprioriſche oder transſcendentale Vorſtellungsart der Zeit die innere Syntheſe, die des Raums die äußere Syntheſe, alſo wirklicher Gegenſtände, zu einer Anſchauung möglich machen.

Wenn dem ſo wäre, ſagt trotzig die Erfahrung, ſo müßte es doch Wiſſenſchaften geben, die mich gänzlich entbehren können. Wo gibt es aber Wiſſenſchaften, die kein Erfahrungswiſſen enthielten?

Solche Wiſſenſchaften gibt es allerdings, es ſind die mathematiſchen. Und zwar iſt unter dieſen die Arithmetik, die auf die reine Anſchauungsform der Zeit gegründet iſt, und ein auf dieſer beruhendes Zählen ermöglicht; die Geometrie, die auf die reine Anſchauungsform des Raums gegründet, mit Hülfe des Zählens, das Meſſen des Raumes zum Gegenſtand hat. Noch niemals hat ein Mathematiker ſich bei ſeiner Beweisführung auf die Erfahrung berufen, vielmehr überall ſeine Sätze mit apodiktiſcher Gewißheit einen aus dem anderen hergeleitet.

Und ſomit, ſchließt die Vernunft, iſt der Erweis geliefert, daß es allerdings ſo etwas wie rationale Erkenntniß gibt und zugleich gezeigt, wo ihre Quellen ſind, die unabhängig von aller Erfahrung ſein müſſen. Aber tröſte dich nur, alle dieſe Uranlagen, Vorſtellungsarten und mit ihnen zuſammenhängenden, aus ihnen geſchöpften Erkenntniſſe, ſind nur da, um dir zu dienen, um überhaupt ein wahres Erfahrungswiſſen zu ſchaffen. Denn ein Wiſſen iſt allerdings nur dann möglich, wenn das worauf daſſelbe gegründet oder beſſer das Material, worein daſſelbe geformt wird, durchaus unabhängig von der Außenwelt, alſo von Erfahrung, einzig und allein dem Subjecte angehört. (Wer ernſtlich nachdenken will, wird finden, daß darin auch die ungeheure Wichtigkeit der Sprache liegt und daß kein Vernunftdenken ohne dieſelbe möglich iſt.) Das ſind aber nur jene Anſchauungsformen, an deren Gleichförmigkeit und ewigen Unveränderlichkeit — charakteriſtiſch genug! — noch niemals weder der ärgſte Thor noch der tiefſte Weiſe gezweifelt hat, während man doch ſonſt Alles, ſelbſt das eigene Daſein ſchon in Zweifel gezogen hat. Jene ermöglichen alſo auch eine Erfahrung im

ächten Sinne, die sich von Geschlecht zu Geschlecht, von Jahrtausend zu Jahrtausend fortpflanzt und überall Gültigkeit hat, wo immer denkende Wesen sich befinden; ja sie spannen ihre Fäden und ziehen verbindende Linien in die unermeßlichen Fernen des Weltalls und einer Vergangenheit, da noch kein menschlicher Athem wehte, bis zu jener schwindelnden Tiefe

da nicht war Sonne, noch Mond, noch der Meergarten.

So entsteht Erfahrung von dem, was niemals hat erfahren werden können.

Ich gebe mich zufrieden, sagt Erfahrung, da du nun wieder einlenkst und dem Vernunftdenken nur insofern Werth und Bedeutung zuschreibst, als es mit mir verbunden ist oder, wie du selber sagst, in meinen Diensten steht. Ich glaube fast, der ganze Streit rührt von der seltsamen Beschaffenheit des menschlichen Denkens, das immer an Worte gebunden, seinen Begriffen selbständige Existenz zuschreibt und so das auseinanderreißt, was niemals anders als verbunden vorkommen kann. Du hattest mich so klein gemacht, daß ich wie Tithonus **remotus in auras** mir vorkam, nun erhebst du mich wieder zu solcher Größe, daß ich Alles umfasse.

Ja wohl, aber jene Worte und Begriffe sind bei alledem die einzigen Organe des Denkens, und wo und wann immer gedacht wird, muß man sich ihrer bedienen und ihre Gränzlinien scharf und bestimmt ziehen, damit das Denken nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathe und mit den Füßen zu fliegen oder mit den Flügeln auf dem Boden zu gehen unternimmt. Sobald die Begriffe Erfahrung und Vernunftdenken einmal da sind, muß man jedem den ihm von Rechtswegen zukommenden Antheil geben, sonst geräth die Vernunft durch ihre eigenen Schöpfungen auf Irrwege, wo sie endlich keinen Ausgang mehr findet. So verachtete das Mittelalter die Erfahrung, weil es wähnte, in der Vernunft, dem intellectualen Lichte, eine göttlicher Einsicht ähnliche Gabe zu besitzen, die aus innerer Erleuchtung alle Wahrheit erkenne und alle Wirklichkeit verstehe — es wollte mit den Flügeln gehen. Dagegen behaupten heute Empirismus,

Sensualismus und Materialismus, alle Erkenntniß sei ein Product des Zusammentreffens der Sinne mit der Außenwelt — ein Berliner Gelehrter, Dubois-Reymond, der einige sehr glückliche Gedanken gehabt, sagt, er könne nichts zu diesen Gedanken, die Atome seines Gehirns seien zufällig in die gewünschte Lage gefallen! — das heißt mit den Füßen fliegen. So glaubten denn die Scholastiker mit leeren Worten oder aus baren Formen — weil sie wohl den Vernunft-Antheil darin ahnten — das Wirkliche erklären zu können; die Materialisten unserer Tage dagegen glauben in der Materie selbst den Schlüssel zu allen Räthseln in der Hand zu haben, während dieselbe ohne die geistgeborene Form doch ein merum nihil, ein ewig unzugängliches x ist. Beide Irrwege erklären sich aus der Einseitigkeit ihrer Standpunkte; jene betrachteten das Vernunftdenken als die einzige Quelle aller Erkenntniß; bei den heutigen Naturforschern gilt nur der Empirismus und der führt nothwendig zum Materialismus. Du siehst also wie wichtig metaphysische Untersuchungen sind und wie der Zusammenhang mit diesem Urquell allein ganze Zeitrichtungen vor schweren Irrthümern, vor verhängnißvoller Kraftverschwendung einerseits und vor trostlosen und gefahrvollen Consequenzen andererseits bewahren kann. Darum sollte der Bund der Philosophie mit den Erfahrungswissenschaften ein heiliger und unauflöslicher sein; er müßte auf Grund der einfachen und unbestreitbaren Forderung geschlossen werden: „Gebet der Vernunft, was der Vernunft ist, und der Erfahrung was der Erfahrung ist."

Ich fühle die überzeugende Wahrheit deiner Gründe; aber es bleibt mir noch immer ein schweres Bedenken zurück. Wie kann doch das was einzig und allein in Anwendung auf Erfahrung einen Werth, eine Bedeutung, ja auch nur einen Sinn hat, an und für sich aber gar nichts ist, also alles das was du dir selbst ausschließlich vindicirst, dein aprioriſches Besitzthum, Zeit, Raum und Causalität (was ich dir auch nicht länger streitig machen will, da ich einsehe, daß in diesen einfachsten, leersten Formen wirklich gar keine Erfahrungen zu machen

sind) —, wie kann trotzdem, so frage ich, dies alles ohne mich und außer mir selbst gedacht werden, ja sogar Gegenstand besonderer Wissenschaften, wie der Metaphysik und der Mathematik sein? Von der Metaphysik zu reden, so ist sie eine Wissenschaft jüngsten Datums, Kant behauptet mit Recht, daß vor ihm noch keine Metaphysik gewesen, daß er sie zuallererst begründet habe, und zwar habe er damit anfangen müssen, zu beweisen, daß überhaupt eine solche Wissenschaft auch nur möglich sei. Aber selbst die Mathematik, die man die Wissenschaft des reinen Geistes nennt und doch überall nur auf das Sinnliche anwenden kann, sehen wir sie nicht in historischer Zeit erst auftauchen und ihre Fortschritte von den Elementen des Euklid zur analytischen Geometrie und zur Differential-Rechnung sehr langsam sich vollziehen? Und um ganz davon zu geschweigen, welche unermeßlichen Vorräthe von Erkenntnissen ich während dieser Zeit aufgehäuft habe, so ist es doch auch gewiß unleugbar, daß vor aller Mathematik, ja bestimmt, ehe der Mensch auch nur die allerersten Anfänge dieser künftigen Wissenschaft in sein Denken aufgenommen hatte, — ich meine damit nicht ehe er eine Zählmethode ersonnen hatte, wie sie heute ein dreijähriges Kind schon erlernt, nein, ehe er überhaupt nur Zahlen, ja ehe er das einfache Zwei begreifen und aussprechen lernte, daß lange, lange vorher, fast darf ich sagen, eine unermeßliche Zeit die Erfahrung schon seine Schritte geleitet hatte. Wie willst du es mir nun begreiflich machen, daß ich die doch zweifellos eine so gewaltige zeitliche Priorität vor dir beanspruchen darf, in Bezug auf Würde und Rang dir nachstehen soll; daß du diese unbestrittene Priorität mit Apriorität kurzerhand beseitigst und immer wiederholst: „vor aller Erfahrung gewisse Wahrheit", während doch deine Lieblingskinder so spät (und ohne mich gewiß niemals) auf die Welt gekommen sind — ja du selbst, die stolze Vernunft, ohne dich auf meinen festen Stab zu stützen, niemals auch nur die ersten Schritte auf diesem Boden hättest wagen können, von dessen Beschaffenheit auch die allernothdürftigsten Kenntnisse dir nur durch mich zufließen konnten? Dir, der Schwärmerin, durfte die Erhaltung

der Menschheit nicht anvertraut werden; mir, mir allein, der sorgsamen Hüterin, im Vereine mit Lust und Unlust und den untrüglichen thierischen Instincten gab die Natur ihre Kindheit zu bewachen und wir erhalten sie treulich bis zu diesem Tage: denn es ist kaum fraglich, daß wenn die Menschen durch Vernunft ihr Dasein erhalten sollten, es längst keine Menschen mehr gäbe, ja daß sie auch heute noch bald verschwinden würden. So sage mir's nun, wie das was notorisch erst auf eine unermeßliche Zeit von Erfahrung folgte und selbst nur durch diese — zur bestimmten Zeit der Reife — eintreten konnte, von aller Erfahrung unabhängig für sich bestehen kann?

Diese Frage läßt sich nur durch eine andere beantworten, nämlich: „Gibt es eine Sinnlichkeit ohne einen Keim von Denken?" und diese muß entschieden verneint werden. Aller auch der geringsten Sinnesaffection ist, wie wir schon sahen, ein aprioriſches Element beigemischt, wodurch dieselbe Gegenstand des Vernunftdenkens werden kann. Es hat deshalb nur einen sehr bedingten Anspruch auf Wahrheit, wenn Leibniz und Kant sagen, die Thiere seien reine Empiriker. Sie hätten sagen sollen, das Denken habe sich noch nicht von der Sinnlichkeit befreit, sei noch nicht zur Selbständigkeit der Function gelangt. Da man aber dieses letztere allein Denken nennt, so darf es einzig und allein dem vernunftbegabten Menschen zugeschrieben werden. Das Denken ist ein inneres Sehen, eine geistige Intuition: es schafft eine noch viel größere Kluft als die ist zwischen sehenden und nicht sehenden Thieren. Auch der Polyp hat Empfindung des Lichtes, wie in gewissem Grade auch die Pflanze: jener schwimmt, diese wächst dem Lichte zu: aber es ist deswegen noch Niemanden eingefallen, sie sehende Wesen zu nennen. So ist auch das Verhältniß zwischen dem thierischen Intellect und dem menschlichen Denken. Ein Vogel, der vier Junge hat, empfindet sehr wohl, wenn ihm eins oder zwei genommen sind, daß diese ihm fehlen, aber nur der Mensch weiß es, weil er zählt. Dieses letztere ist die höchste Gewißheit, zu der eine auf Sinnlichkeit gegründete Vernunft-Erkenntniß gelangen kann Mit Recht sagte

Kant, in jeder Disciplin der Naturforschung sei überall nur so viel wahre Wissenschaft, als darin reine Mathematik, d. h. Zählen, vorkomme. So beantwortet sich also deine Frage dahin, daß die menschliche Vernunft dadurch zu jenen Wissenschaften gelangte, daß sie jenes aprioriſchen Elements bewußt wurde, es aussonderte und für sich darstellte, wie der Chemiker die Grundstoffe der Naturkörper. Der urweltliche Prieſtley oder Lavoiſier war der, der zuerst die zwei für sich zu denken vermochte, nachdem vielleicht lange vorher — wer weiß wie lange? — ein Paar Cocusnüſſe, ein Paar Menschen, ein Paar Hände u. s. w. schon gedacht worden waren.

Sinnlichkeit und Denken.

Nachdem im vorigen Kapitel die Ansprüche von Erfahrung und Denken geprüft und auseinandergesetzt, wie auch ihr Zusammenhang d. h. ihr Aufeinanderangewiesensein dargelegt worden ist, soll nun hier ein anderer Gegensatz, der das Fundament des gewaltigen Kant'schen Baus bildet, erörtert werden, nämlich der zwischen Sinnlichkeit und Denken. Man wird der großen Wichtigkeit dieses Gegensatzes recht bewußt werden, wenn man sich die Kant'sche Auffassung stets gegenwärtig hält:

> Alle Vernunft-Erkenntniß kommt zu Stande durch zwei Factoren, nämlich die Receptivität der Sinnlichkeit und die Spontaneität des Denkens.

Dieser Gegensatz war es auch, der Kant bei seinen ersten Entwürfen der „Critik der reinen Vernunft" leitete, wie aus einem interessanten Briefe an Marcus Herz aus dem Jahre 1772 *) erhellt, dessen wichtigste Stellen hier folgen mögen. Er sagt darin zuerst, er habe den Plan zu einem neuen Werke entworfen, das etwa den Titel haben solle: „Die Gränzen der Sinnlichkeit und Vernunft." Es solle in zwei Theile zerfallen, einen theoretischen und praktischen; letzterer solle die Principien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierde behandeln und das Intellectuale, namentlich in der Moral, davon abscheiden. „Indem ich den theoretischen Theil in seinem ganzen Umfange und mit den wechselseitigen Beziehungen aller

*) Kant's sämmtliche Werke XI, S. 25, Rosenkranz.

Theile durchdachte, so bemerkte ich, daß mir noch etwas Wesentliches mangele, welches ich bei meinen metaphysischen Untersuchungen, sowie Andere, aus der Acht gelassen hatte, und welches in der That den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin noch sich selbst verborgenen Metaphysik ausmacht. Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt auf den Gegenstand." (Man erkennt hier wieder das Hauptproblem der modernen Philosophie, aber in welcher Klarheit hervortretend!) „Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das Subject von dem Gegenstande afficirt wird, so ist's leicht einzusehen, wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache gemäß sei und wie diese Bestimmung unseres Gemüths etwas vorstellen, d. i. einen Gegenstand haben könne. Die Passion oder sinnliche Vorstellungen haben also eine begreifliche Beziehung auf Gegenstände, und die Grundsätze, welche aus der Natur unserer Seele entlehnt werden, haben eine begreifliche Gültigkeit für alle Dinge, insofern sie Gegenstände der Sinne sein sollten. Ebenso: wenn das was in uns Vorstellung heißt, in Ansehung des Objects actio wäre, d. i. wenn dadurch selbst der Gegenstand hervorgebracht würde, wie man sich die göttlichen Erkenntnisse als die Urbilder der Sachen vorstellt, so würde auch die Conformität derselben mit den Objecten verstanden werden können. Es ist also die Möglichkeit sowohl des intellectus archetypi, auf dessen Anschauung die Sachen selbst sich gründen, als des intellectus ectypi, der die Data seiner logischen Behandlungen aus der sinnlichen Anschauung der Sachen schöpft, zum wenigsten verständlich. Allein unser Verstand ist durch seine Vorstellungen weder die Ursache des Gegenstandes (außer in der Moral von den guten Zwecken), noch ist der Gegenstand die Ursache der Verstandesvorstellungen (in sensu reali *). Die reinen Verstandesbegriffe müssen [können] also nicht von der Empfindung der Sinne abstrahirt sein, noch die Empfänglichkeit der Vorstellungen

*) d. h. so daß Gegenstand und Vorstellung gleichartig sind.

durch Sinne ausdrücken, sondern in der Natur der Seele zwar ihre Quelle haben, aber doch weder insofern sie vom Objecte gewirkt werden, noch das Object selbst hervorbringen. Ich hatte mich in der Dissertation *) begnügt, die Natur der Intellectualvorstellungen blos negativ auszudrücken: daß sie nämlich nicht Modificationen der Seele durch den Gegenstand wären. Wie aber denn sonst eine Vorstellung, die sich auf einen Gegenstand bezieht, ohne von ihm auf einige Weise afficirt zu sein, möglich, überging ich mit Stillschweigen. Ich hatte gesagt: die sinnlichen Vorstellungen stellen die Dinge vor, wie sie erscheinen, die intellectualen wie sie sind. Wodurch werden uns denn diese Dinge gegeben, wenn sie es nicht durch die Art werden, womit sie uns afficiren, und wenn solche intellectuale Vorstellungen auf unserer inneren Thätigkeit beruhen, woher kommt die Uebereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden, und die Axiomata der reinen Vernunft über diese Gegenstände, woher stimmen sie mit diesen überein, ohne daß diese Uebereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hülfe entlehnen?" In der Mathematik, schließt Kant, sei es verständlich, weil da nur von Größen die Rede sei; wie aber der Verstand ohne Erfahrung Begriffe von Qualitäten haben könne, mit denen die Erfahrung übereinstimmen solle, bleibe ein dunkler Rest in aller Philosophie.

Diese Stelle ist interessant für die Genesis der „Critik der reinen Vernunft"; sie zeigt uns, wie eine klargestellte Frage der Lösung auch der schwierigsten Probleme entgegenführt: sie soll uns hier dazu dienen, über den dunklen Gegenstand helleres Licht zu verbreiten.

Ein intellectus archetypus d. h. eine geistige Erkenntnißkraft, die zugleich die Dinge oder äußeren Gegenstände erschafft, sowie sie dieselben denkt, ist eigentlich das höchste Ideal, das von dem denkenden Princip in uns aufgestellt werden kann: es mußte daher auch in einer bestimmten Epoche der Philosophie

*) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. 1770.

zur Geltung kommen, nämlich in der mittelalterlich-chriſtlichen. Dagegen blieb der antiken Philoſophie, die ihrem Grundweſen nach Kosmologie war, auch in dem höchſten und einzigen Vertreter des Idealismus, Platon, der Begriff der Materie als dunkler unauflöslicher Reſt; der Demiurg geſtaltet dieſelbe nach vernünftigen Principien, ſie ſelbſt iſt aber etwas Unerklärliches, das Platon vergeblich durch Herabwürdigung, ja durch Negation hinauszuſchaffen ſich bemüht.

Der Gedanke des intellectus ectypus gibt der beſtehenden Welt wieder ihr Recht im Verhältniß zu dem denkenden Princip: die Gefahr der Einſeitigkeit iſt aber auch hier ungemein ſchwer zu vermeiden. Denn das Uebergewicht, das dadurch die Außenwelt erhält, deren Beſtehen vorausgeſetzt und von ihm ausgegangen wird, führt vorausſichtlich zum Materialismus und Senſualismus, wenn nicht das active Princip, das dem Begriffe intellectus nothwendig zukommt, gewahrt wird. Die Seele erſcheint wie weiches Wachs, in dem ſich die Bilder der Außenwelt ganz von ſelbſt und ohne ihr Zuthun abdrucken, wie eine von Winden und Stürmen gekräuſelte und aufgewühlte Waſſerfläche. Dies war denn auch das Schickſal dieſer Auffaſſung im Alterthum. Erſt in der modernen Philoſophie, erſt da wo man anfing die Frage nach der Erkenntniß als ein *pſychologiſches Problem* aufzufaſſen — wozu, wie wir gezeigt haben, die mittelalterliche Philoſophie nothwendig die Vorarbeiten liefern mußte, indem der menſchliche Intellect die Gedanken Gottes, des intellectus archetypus nachzudenken angewieſen wurde — erſt da war es möglich dem Subject und Object, jedem ſeinen angemeſſenen Theil zu vindiciren oder wenigſtens zu ſuchen, wie viel einem jeden zukomme und wo die Gränzlinie, welcher Art das Zuſammenſtimmen zu einer Erkenntniß gedacht werden müſſe. So führt alle philoſophiſche Betrachtung immer wieder auf Carteſius zurück. Man kann ſogar in dem Kampfe des letzteren gegen die formae substantiales und die qualitates occultae der Ariſtoteliker, mit ſcharfem Blicke, die ſicheren Spuren des Weges entdecken, der zu Kant führt. Man hatte ihm nämlich eingewandt, daß

nach der biblischen Schöpfungsgeschichte Gott Gras, Obstbäume, Seethiere, Landthiere u. s. w. jedes nach seiner Art geschaffen habe, womit also die Substantialität der Genera und Species erwiesen sei, worauf er antwortete: „Aber auch die Figur ist ein Genus im Verhältnisse zu Quadrat und Kreis u. s. w. und gewiß wird Niemand glauben, daß letztere formae substantiales seien." Hier bezeichnet also Cartesius die mathematischen Formen schon als den festen Punkt, der als Alleinbesitz des denkenden Geistes mit den qualitates occultae, den Räthseln der Außenwelt, nichts zu thun habe. *)

Dieser letztere Punkt ist es denn auch allein, der im Stande ist, den großen Gegensatz zwischen Sinnlichkeit, als dem reinpassiven Element und Denken, als dem activen Princip zu versöhnen. Die große, ruhige Klarheit und Gewißheit, mit der Cartesius den Ausspruch that: „Draußen in der Außenwelt ist Alles Mathematik", zeigt, daß es sich hier nicht um eine Erkenntniß aus der unruhigen, vielfältigen Sinnes-Empfindung, noch um eine Erkenntniß aus Erfahrung, sondern aus dem sicheren, unantastbaren Besitz des Geistes selber handelte.

Man kann die Sinnlichkeit auf drei verschiedenen Stufen betrachten und darnach dem Worte selbst eine dreifache Bedeutung unterlegen, die mit drei sehr verschiedenen Entwickelungsstufen des Intellects oder Erkenntnißvermögens correspondirt.

1) Auf der ersten Stufe ist dieselbe durchaus subjectiv und mit den zur Erhaltung des Daseins thätigen Urtrieben, also mit dem Willen und den Begierden innig verwachsen. Instinctiver Drang nach Nahrung und allen den Grundbedingungen des Lebens. Von den Eigenthümlichkeiten, die das Wesen des Intellects

*) Neque enim dici potest, verba generis aut speciei designare differentias substantiales, quum sint etiam genera et species accidentium et modorum, ut figura est genus respectu circulorum et quadratorum, quae tamen nemo suspicatur habere formas substantiales. Cartes. Epistol. I, p. 298. Derselbe Einwurf hatte schon im Alterthum die Platonischen Ideen getroffen, weshalb Platon die mathematischen Figuren für eine Art Mittelwesen erklärt hatte.

auf seinen höheren Stufen ausmachen, von Klarheit und Besonnenheit kann deshalb nicht die Rede sein. Daher denn hier von Freiheit kaum eine Spur zu finden ist, sondern absolute Gebundenheit herrscht. Man könnte diese Art der Sinnlichkeit — so sehr sie Willensdrang ist — auch wohl Passivität nennen, da das Object, der Gegenstand der Lust oder Unlust eine überwiegende, unmittelbare Gewalt über das Subject ausübt. — Beim Menschen bezeichnen wir derartige oder ähnlich auftretende Triebe als passiones und sagen von dem, der sich seiner höheren Freiheit nicht bewußt ist: er ist ein Sclave seiner Sinnlichkeit.

Obgleich nun hier zweifellos eine Art von Erkenntniß schon vorhanden ist — und also auch die Elemente schlummern, aus denen sie sich auf höheren Stufen gestalten wird —, und zwar eine solche, die große Gewißheit und Zuverlässigkeit involvirt, denn was kann sicherer sein, als die Art und Weise wie das Thier unter den zahllosen Dingen der Außenwelt gerade das zu seiner Erhaltung Geeignete aufsucht und (durch minimale Spuren die auf seinen Geruchssinn wirken geleitet) auch jedesmal herausfindet, so hat diese Art von Erkenntniß doch mit der höheren Vernunft-Erkenntniß, welche die höchste Auszeichnung des Menschen ist, gar nichts gemein. Beide stehen einander als vollkommen fremd, ja als unbegreifliche Räthsel gegenüber. Die Vernunft schilt jene mit dem Namen: blinder Trieb, obgleich dieser ihr antworten könnte: Ich bin scharfsichtiger als Du, schwaches, hochmüthiges Licht der Vernunft, die nicht einmal im Stande wäre, den Menschen auch nur einen Tag oder eine Stunde zu erhalten!

Genug, die Vernunft steht dieser Sinnlichkeit und ihren Leistungen gegenüber vor einem Abgrunde von Unbegreiflichkeit und diese war daher durchaus nicht im Stande, als Material für jene zu dienen. Darum sehen wir auch die Skepsis hieraus ihre Argumente schöpfen und Hume fragen: Woher weiß ich denn, daß Brod im Stande ist, mich zu ernähren? Auch Kant macht zum öfteren darauf aufmerksam, wie schwach doch die Kräfte

unserer Vernunft sind, um der Natur diese ihre tiefsten Geheimnisse zu entreißen. Ich will hier nur eine Stelle anführen: „So ist mir nämlich die Natureinrichtung: daß alle Besamung in beiden organischen Reichen zwei Geschlechter bedarf, um ihre Art fortzupflanzen, jederzeit als erstaunlich und wie ein Abgrund des Denkens für die menschliche Vernunft aufgefallen, weil man doch die Vorsehung hiebei nicht, als ob sie diese Ordnung gleichsam spielend, der Abwechselung halber, beliebt habe, annehmen wird, sondern Ursache hat zu glauben, daß sie nicht anders möglich sei, welches eine Aussicht ins Unabsehliche eröffnet, woraus man schlechterdings nichts machen kann, so wenig wie aus dem was Miltons Engel dem Adam von der Schöpfung erzählt: ‚Männliches Licht entfernter Sonnen vermischt sich mit weiblichem zu unbekannten Endzwecken‘.“ *)

2) Auf der zweiten Stufe tritt zu jenen dunkeln, vitalen Empfindungen, die noch ganz mit dem Triebe verwachsen sind, die höhere Klarheit des Vorstellungslebens. Zu den beiden chemischen, durchaus subjectiven Sinnen des Geschmacks und Geruchs, die einer objectiven Verständigung gänzlich unfähig sind, gesellen sich die höheren Organsinne, die man recht eigentlich Objectivsinne nennen kann, da sie eine anschauliche Erkenntniß vermitteln, durch welche das Object für sich, also von unserem Empfinden abgesondert, sich darzustellen vermag. Diese Sinne sind das Getast, das Gehör und namentlich das Gesicht. Eigentlich müßten wir den Sinn des Gehörs — trotz seiner unermeßlichen Bedeutung in Bezug auf Sprache und Vernunft — davon ausschließen, er gibt wohl Kunde von der Außenwelt, aber keine anschauliche Erkenntniß. Ueberhaupt will ich hier im Vorbeigehen anmerken, daß es eine Verirrung ist, wenn man seit Kant sich gewöhnt hat, die Süße des Zuckers, den Geruch einer Rose anschaulich zu nennen: es gibt nichts derartiges wie die Vorstellung eines Geschmacks, eines Geruchs, auch nicht eines Tones, das sind alles rein innerliche Affectionen, welche frei-

*) Brief an Schiller. 1795. Werke II, S. 170.

lich stets auf ein Aeußeres bezogen und durch den äußeren oder Objectivsinn gedeutet werden. Wohl aber hat Kant mit Fug und Recht auf die fundamentale Wichtigkeit des Tastsinns, der gleichsam allen anderen Sinnen den Schlüssel des Verständnisses für die objective Welt darbietet, hingewiesen, wodurch aufs neue die hohe Bedeutung der menschlichen Hand als eines Vernunftorgans illustrirt wird: „Die Natur scheint allein dem Menschen dieses Organ angewiesen zu haben, damit er durch Betastung von allen Seiten sich einen Begriff von der Gestalt eines Körpers machen könne, denn die Fühlhörner der Insecten scheinen nur die Gegenwart desselben, nicht die Erkundigung der Gestalt zur Absicht zu haben. Ohne diesen Organsinn würden wir uns von einer körperlichen Gestalt gar keinen Begriff machen können, auf deren Wahrnehmung also die beiden anderen Sinne ursprünglich bezogen werden müssen, um Erfahrungserkenntniß zu verschaffen." *)

Durch diese Art der höheren Sinnlichkeit beginnt also das Vorstellungsleben in viel größerer Klarheit, als vorher auf der dunkeln ersten Stufe aufzuleuchten, und da wir hier offenbar auch bei den höheren Thieren einer objectiven Erkenntniß schon begegnen, so haben wir kein Recht, ihnen den Verstand abzusprechen. Denn es treten hier die drei Grundformen des Intellects: Zeit, Raum und Causalität schon deutlich in dem Bewußtsein auf, und Verstand, der mit Vorstellung auch sprachlich in naher Beziehung steht, wird am besten definirt als die Fähigkeit, eine Empfindung durch eine äußere Ursache (Object) zu interpretiren. Diese Fähigkeit der sinnlichen Vorstellung ist es nun aber, welche auf der dritten Stufe der Vernunft das Material des Denkens liefert. Ehe wir jedoch zu dieser übergehen, verweilen wir einen Augenblick bei dem thierischen Intellect und suchen ihn in allgemeinen Umrissen zu charakterisiren, weil dadurch sowohl er selbst, als sein Verhältniß zum menschlichen Denken und dann später auch dieses letztere in viel hellerem Lichte sich darstellen wird. Die Verwirrung und Vermengung

*) Anthropologie. Werke VII, 2, S. 46.

ist leider in unseren Tagen noch so groß, wie zu den Zeiten Montaigne's.

Die Thiere haben also die Fähigkeit, das Material ihrer Sinnes-Empfindungen bis zu einem gewissen Grade in die aprioriſchen Formen zu ordnen und ihre Data in Vorstellungen zu verwandeln. Hier aber bleibt der Intellect stehen und ein eigentliches Denken findet nicht statt. Ihre Vorstellungen werden nach einem empiriſchen Gesetze der Association verbunden und stehen in innigstem Zusammenhang mit Gefühl- und Begehrungsvermögen, also etwa auf der Rangordnung, auf die Hume auch die menſchliche Erkenntniß beschränken wollte. Man hat demnach ihre Erkenntniß mit vollem Rechte als eine ausschließlich empiriſche charakteriſirt. Die Thiere nehmen wahr und verbinden die Wahrnehmungen, aber nicht nach der Vernunftregel von Ursache und Wirkung, wie der Menſch, sondern nach dem empiriſchen Gesetze der Häufigkeit ihrer Verbindungen.

Schon Leibniz und Locke stellten den Unterschied fest. Ersterer sagt: „Les bêtes passent d'une imagination à une autre par la liaison qu'elles y ont sentie autrefois; par exemple quand le maître prend un bâton, le chien appréhende d'être frappé. Et en quantité d'occasions les enfans de même que les autres hommes n'ont point d'autre procédure dans leur passage de pensée à pensée.“ *) Und in der Monadologie (p. 707 Erdm.) „La mémoire fournit une espèce de consécution aux âmes qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. C'est que nous voyons que les animaux ayant la perception de quelque chose qui les frappe et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent par la représentation de leur mémoire à ce qui a été joint dans cette perception précédente et sont portés à des sentimens semblables à ceux qu'ils avaient pris alors.“ So habe ich gesehen, wie ein Hund sich jeden Morgen bei seinem Herrn meldete, daß dieser ihm den doch gewiß lästigen Maulkorb anlege, weil er ihm eben das

*) Nouveaux essais p. 237. Erdm.

Zeichen des Ausgehens war. Uebrigens ſetzt Leibniz mit Recht hinzu: „Les hommes agissent comme les bêtes en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire, ressemblants aux médecins empiriques qui ont une simple pratique sans théorie et nous ne sommes qu'Empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en Empirique parceque cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'astronome qui le juge par raison.“ *) Zu bemerken iſt jedoch hiebei, daß das „agissent comme les bêtes“ cum grano salis zu verſtehen iſt und daß niemals der Satz vergeſſen werden darf: Si duo faciunt idem, non est idem.

Kant ſetzt in ſeinen früheren Schriften die höhere, menſchliche Erkenntnißkraft in das Urtheilen. Er ſagt **): „Demnach wenn ein Weſen urtheilen kann, ſo hat es die obere Erkenntnißfähigkeit. Findet man Urſache, ihm dieſe letztere abzuſprechen, ſo vermag es auch nicht zu urtheilen. Die Verabſäumung ſolcher Betrachtungen hat einen berühmten Gelehrten veranlaßt, den Thieren deutliche Begriffe zuzugeſtehen. Ein Ochſe, heißt es, hat in ſeiner Vorſtellung vom Stalle doch auch eine klare Vorſtellung von ſeinem Merkmale, der Thür, alſo einen deutlichen Begriff vom Stalle. Es iſt leicht hier die Verwirrung zu verhüten. Nicht darin beſteht die Deutlichkeit eines Begriffs, daß dasjenige was ein Merkmal vom Dinge iſt, auch klar vorgeſtellt werde, ſondern daß es als ein Merkmal des Dings erkannt werde. Die Thür iſt zwar etwas zum Stalle Gehöriges und kann zum Merkmale deſſelben dienen, aber nur derjenige, der das Urtheil abfaßt: dieſe Thür gehört zu dieſem Stall hat einen deutlichen Begriff von dem Gebäude und dieſes iſt ſicherlich über das Vermögen des Viehes. Ich gehe noch weiter und ſage: es iſt ganz was anderes, Dinge von einander zu unterſcheiden und den Unterſchied der Dinge zu erkennen. Das

*) Monadologie § 28.

**) Die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllog. Figuren. Werke I, S. 72.

Letztere ist nur durch Urtheilen möglich und kann von keinem unvernünftigen Thiere geschehen. Logisch unterscheiden heißt erkennen, daß ein Ding A nicht B sei und ist jederzeit ein verneinendes Urtheil, physisch unterscheiden heißt durch verschiedene Vorstellungen zu verschiedenen Handlungen getrieben werden.... Man kann hieraus die Veranlassung nehmen, dem wesentlichen Unterschiede der vernünftigen und vernunftlosen Thiere besser nachzudenken. Wenn man einzusehen vermag, was denn dasjenige für eine geheime Kraft sei, wodurch das Urtheilen möglich wird, so wird man den Knoten auflösen. Meine jetzige Meinung geht dahin, daß diese Kraft oder Fähigkeit nichts anderes sei, als das Vermögen des inneren Sinnes d. i. seine eigenen Vorstellungen zum Objecte seiner Gedanken zu machen. Dieses Vermögen ist nicht aus einem anderen abzuleiten, es ist ein Grundvermögen im eigentlichen Verstande und kann, wie ich dafür halte, blos vernünftigen Wesen eigen sein. Auf demselben beruht die ganze obere Erkenntnißkraft."

So Kant im Jahre 1762. Auch in der „Critik der reinen Vernunft" (zweite Ausgabe, Deduction der reinen Verstandesbegriffe, § 19) und in den „Prolegomena" kommt er auf den Gegenstand zu sprechen und sagt u. A.: „Wenn ich die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urtheil genauer untersuche und sie als dem Verstande angehörige, von dem Verhältnisse nach Gesetzen der reproductiven Einbildungskraft (welches nur subjective Gültigkeit hat) unterscheide, so finde ich, daß ein Urtheil nichts anderes sei, als die Art gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Verhältnißwörtchen ist in denselben, um die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven zu unterscheiden. Denn dieses bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperception und die nothwendige Einheit derselben, wenngleich das Urtheil selbst empirisch, mithin zufällig ist z. B. die Körper sind schwer. Damit ich zwar nicht sagen will, diese Vorstellungen gehören in der empirischen Anschauung nothwendig zu einander, sondern sie gehören vermöge der nothwendigen

Einheit der Apperception in der Synthesis der Anschauungen zu einander d. i. nach Principien der objectiven Bestimmung aller Vorstellungen, sofern daraus Erkenntniß werden kann, welche Principien alle aus dem Grundsatze der transscendentalen Einheit der Apperception hergeleitet werden. Dadurch allein wird aus diesem Verhältniß ein Urtheil d. i. ein Verhältniß, das objectiv gültig ist und sich von dem Verhältnisse eben derselben Vorstellungen, worin blos subjective Gültigkeit wäre z. B. nach Gesetzen der Association hinreichend unterscheidet. Nach den letzteren würde ich nur sagen können: ‚wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere', aber nicht ‚er, der Körper ist schwer', welches soviel sagen will als: diese beiden Vorstellungen sind im Object d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjects verbunden und nicht blos in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen." *)

Den gleichen Unterschied haben wir schon oben in der S. 64 angeführten Stelle aus den Prolegomena zwischen den Urtheilen: „wenn die Sonne scheint, wird der Stein warm" und „die Sonne erwärmt den Stein", angetroffen.

Alles dieses ist mit einem großen Apparat von scholastischen Terminologien dargelegt, man kann den Kern der Sache einfach folgendermaßen herausschälen.

Sinnliche Wahrnehmungen oder Anschauungen, wenn sie sich oft in gleicher Folge wiederholen, namentlich wenn sie mit dem Begehrungsvermögen in direkter Beziehung stehen, treten durch das Gesetz der Association in eine innere Verbindung, die aber rein subjectiv und durchaus empirischer Natur ist. Es ist z. B. recht wohl möglich, daß der Anblick des Ofens mit der Erwartung der Wärme auch in einer Thierseele verbunden ist. Das ist aber nach Kant keine objective Erkenntniß, weil es kein Urtheil ist: es sind nur zwei Empfindungen die in dem Subjecte durch häufige Aufeinanderfolge sich mit einander reproduciren. Eine objective Erkenntniß ist erst da vorhanden, wenn

*) Critik der reinen Vernunft. Werke II, S. 739.

beide Vorstellungen auch außerhalb des subjectiven Empfindens als in einem nothwendigen Zusammenhang stehend gedacht werden können. Das ist allerdings eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Vernunft: die Function hat Kant auch in vollendeter Klarheit eingesehen, der Weg aber, auf welchem die Vernunft zu dieser hohen Gabe gelangte, blieb ihm ein Geheimniß. Und dies war, wie wir sehen werden, die Ursache großer Unklarheit und Verworrenheit namentlich in der transscendentalen Logik, da er sich nicht dazu entschloß, zuerst eine Prüfung anzustellen über die Unterscheidung von anschaulicher und discursiver Erkenntniß und namentlich die verschiedenen Functionen der Sinnesempfindung, der Anschauung und des begrifflichen Denkens scharf auseinander zu halten. Daher bald der Verstand in die Sinnlichkeit hineingetragen, bald Verstand und Vernunft als Fähigkeit des Urtheilens vermengt werden und es niemals zu einer rechten Klarheit kommen konnte, weil ein ewiges Schwanken in der Auffassung der wichtigsten Termini vorherrscht.

3) Ein ganz neues Verhältniß, eine polare Sonderung zwischen der Sinnlichkeit und der activen Geisteskraft tritt auf der dritten Stufe ein, wo erst von dem eigentlichen Denken die Rede ist. Dieses, welches als die eigentliche Function und das wahre Charakteristicum der Vernunft zu betrachten ist, kommt einzig und allein dem redenden Menschen zu (ὁ λόγος). Es findet hier eine zweite Transformation, Elimination oder Sublimation statt: nämlich die Verwandlung der anschaulichen Vorstellungen in abstracte Begriffe, welche nur durch Sprache möglich werden. Das Thier empfindet und hat Vorstellungen, der Mensch empfindet, hat Vorstellungen, denkt und weiß. Durch dieses Denken und Wissen aber erhalten die beiden früheren Functionen, auf welche diese höchste Efflorescenz der Erkenntniß gegründet ist, einen sehr veränderten Charakter, die Scheidung der Functionen vollzieht sich und es entfaltet sich ein organisches Erkenntnißleben. Das früher Selbständige und Freie wird gebunden, gilt und wirkt nur als Theil und im Dienste des Ganzen. Der Wille und die Begierde schweigen, an ihre Stelle

treten Besonnenheit und Klarheit, die höchste Auszeichnung des Menschen. Während wir also dem Thiere nur solche Vorstellungen zuschreiben dürfen, die mit seiner eigenen und der Erhaltung der Art im Zusammenhang stehen, die also auf's innigste mit seinem Interesse verwachsen sind, gewinnt der Mensch einen reinen, interesselosen Antheil an Allem was ihn umgibt, seine Vorstellungen werden unter der Einwirkung der Vernunft zu intellectualen Anschauungen. Er stiert die Dinge nicht an, er sieht und unterscheidet sie, spectat, cernit, considerat, contemplatur. Vom Himmel, von den Sternen, von der ewigen Bewegung der großen lichtspendenden Weltkörper holt er sich die festen Normen und Grundlinien seiner objectiven Erkenntniß.

Da begibt sich denn Folgendes: Das Subject wird frei, die Sinnlichkeit wird Sclavin. Vorher war, wie wir sahen, die Sinnlichkeit Herrin, das Subject Sclave der blinden Triebe, der Begierde, der passiones die stets in das Gewebe auch der vorstellenden Sinnlichkeit eingewoben sind. Ein höchst charakteristisches Zeichen des Uebergangs zu der Vernunft-Erkenntniß ist, daß der Geruchssinn, der eigentlich nur eine Abzweigung des mächtigen Nahrungs- und Geschlechtstriebs ist, der stets subjectiv bleibt und niemals eine Verwandlung in objective Anschauung verstattet, ganz zurücktritt und die leitende Rolle an den höchsten, wahrhaft intellectualen Sinn des Gesichtes abtritt, der mit der Vernunft am nächsten verwandt und der eigentliche Objectivsinn ist. Weisheit, Wissen, das lateinische videre, das griechische εἶδον (Fιδ) und οἶδα, die ἰδέαι des Platon, die εἶδη des Aristoteles wachsen aus einem Stamme. Das Eigenthümliche dieses Sinnes ist nun aber, daß Lust- und Schmerzempfindung, die wir mit Fug die Activität der Sinnlichkeit nennen dürfen und die z. B. auch bei der Wärme-Empfindung mit den vitalen Interessen aufs innigste verbündet ist, ganz ausgeschlossen ist (mit geringfügigen Ausnahmen, wenn z. B. ein grelles Licht uns blendet), und daß das Auge die unendlich feinste Raumunterscheidung ermöglicht. Dieser Sinn ist also recht eigentlich die Pforte, durch die die ganze objective Außenwelt in unsere

Erkenntniß einzieht und wodurch? Weil er ein außerordentlich empfindliches Reagens ist, das von der leisesten und geringfügigsten Wirkung von Außen schon erschüttert wird, oder mit anderen Worten sich durchaus passiv verhält und nur der Phantasie und dem Vernunftdenken es überläßt, die unermeßlich feinen, flüchtigen und doch so bestimmten Zeichen, die die Außenwelt in diese camera obscura malt, zu deuten, zu verbinden und lesen zu lernen. Wäre in dieser Sinnes-Empfindung Activität, wäre sie mit Lust oder Unlust gepaart, würde sie vom Willen beeinflußt und könnten wir beispielsweise roth oder grün nach Willkür sehen, dann wäre eben der Gesichtssinn nicht der wahre Objectivsinn, der uns über Alles den sichersten Aufschluß gibt, also daß Schopenhauer die Materie, den Leib das Sichtbarwerden des Willens nennen konnte. Die Perceptionen treten durchaus in den Dienst und in die Abhängigkeit der Phantasie, welche selbst auf einer tieferen Stufe noch ziemlich frei und ungebunden mit ihnen schalten und walten darf, je nachdem sie durch Gewöhnung, Vorliebe oder Laune bald diese bald jene Verbindung derselben veranstaltet — man denke nur was man nicht Alles im Monde oder in schwebenden Wolken sehen kann —, aber auch sie wird in strenge Zucht und Disciplin genommen, sobald das Vernunftdenken mit seinen abstracten Begriffen die Oberhand gewinnt, das sie schließlich dermaßen überwältigt, daß sie sich entschließt, in Allem nur der Realität der Dinge Rechnung zu tragen, überall den Forderungen der Vernunft zu willfahren, die den täuschenden Sinnenschein, die vielgestaltige Schönheit der Erscheinungen verschmäht und nur durch die Einheit des Wesens, ihr höchstes Ideal, befriedigt wird, nur Uebergänge, nur ein mehr und weniger zuläßt und sich erst dann zufrieden gibt, wenn sie das Weltall, das sie umgibt, auf mathematische Formen und Rechnungen zurückgeführt hat. Das ist das Ideal der Naturforschung, der auf das Aeußere der Welt gerichteten Forschung, das Höchste der objectiven Erkenntniß. Ihr Ziel wäre erst dann erreicht, ihr Causalitätsbedürfniß befriedigt, wenn es keine Verschiedenheit sinnlicher Qualitäten, keine physikalischen

Kräfte, keine chemiſchen Elemente, keine Pflanzen und Thiere mehr gäbe, ſondern nur raumerfüllende Einheiten, die ſich harmoniſch, nach Zahlengeſetzen, nähern und entfernen, mit einem Worte nur Formen der Bewegung.

Um dieſes Ziel zu erreichen, müßten 1) die ſinnlichen Perceptionen der ſtrengſten Controle unterworfen ſein, ſie müßten nur die Dinge auf ſich einwirken laſſen und genaueſten Bericht von dem geben, was die Außenwelt ſpricht d. h. auf jede Eigenart verzichtend wie ein reiner Spiegel die Veränderungen in Zeit und Raum regiſtriren; 2) die Vernunftthätigkeit durch ihre eigene Kraft, alſo mit Hülfe der aprioriſchen Wiſſenſchaft der Mathematik, alle von der Sinnlichkeit gebotenen Data in einen cauſalen Zuſammenhang bringen und ſo den Traum des Pythagoras zur Wirklichkeit machen.

Somit hätten wir alſo das Wort Kants: „Alle Vernunft-Erkenntniß kommt zu Stande durch die Receptivität der Sinnlichkeit und die Activität des Denkens“ auf pſychologiſche d. h. gemeinverſtändliche Weiſe illuſtrirt. Dem Kant'ſchen Ausſpruche bleibt dagegen ſeine ganze transſcendentale Tiefe gewahrt. Dieſe liegt in der Frage: „Sind Zeit und Raum, die wahren Formen der Sinnlichkeit und das Material des Denkens, wirkliche Dinge, wirkliche Receptakeln der Gegenſtände oder nicht?“

Sind ſie aber in der That nichts Wirkliches, dann können ſie nur ſubjective Anſchauungsformen, nur Vorſtellungen ſein und dann iſt nothgedrungen dieſe ganze, in ihnen eingeſchloſſene Welt der Wirklichkeit auch nichts anderes als bloße Vorſtellung, aber Vorſtellung von wirklichen Dingen, „von denen wir was ſie an ſich ſein mögen niemals werden erfahren können.“

Die Vorstellungen.

Nihil esse intelligibile, nisi etiam imaginabile,

das war eine schon der Scholastik vorschwebende Wahrheit, die zuerst von Aristoteles ausgesprochen wurde, ὅτι ἄνευ τῶν φαντασμάτων οὐκ ἔστι νοῆσαι. Im Grunde mußte sie wohl den Menschen, seitdem sie Menschen sind, instinctiv bewußt sein. Der Gesichtssinn ist, wie gezeigt, die Wurzel oder doch der Hauptverbündete der Vernunft-Erkenntniß, auf ihn recurriren wir überall, wo wir etwas verstehen lernen wollen. Anschauliche oder evidente Erkenntniß ist die höchste, die wir gewinnen können, und mit Recht hat Geiger das Denken das zweite Gesicht genannt. Soweit die Sprachwissenschaft die Worte auf ihre ursprünglichen Wurzeln zurückgeführt hat, zeigen sich die letzteren überall als aus Anschauungen hervorgehend, so daß also alles was von Himmel und Erde, Sinnlichem und Uebersinnlichem, von Aeußerem und Innerem, von Abstractem und Concretem heute in dem menschlichen Sprachvorrath d. h. in unserem Vernunftdenken vorhanden ist, ganz zweifellos in jener Münzstätte der Anschaulichkeit oder des Sichtbarwerdens zuerst geprägt worden ist. *)

Aber es ist ein Ding, einer Wahrheit instinctiv bewußt zu

*) Ansichten, wie sie heute noch selbst von bedeutenden Sprachforschern (Beufey) geäußert werden, daß puh und pfui als durch Gestank hervorgelockte Laute ursprüngliches Denken vermittelt haben sollen, sind wahrlich beschämend für unser wissenschaftliches Zeitalter. Sie sind würdig des „Seelenriechers" Prof. Jäger.

sein, sie einmal als ein flüchtiges Aperçu auszusprechen, und ganz ein ander Ding, sie wissenschaftlich begreifen und begründen, d. h. sie zum Fundamente eines ganzen darauf gebauten, fest geschlossenen und nirgends eine Lücke zeigenden Systems zu machen. Das Letztere hat Kant gethan. Durch ihn ist das Verhältniß des sinnlichen Vorstellungsvermögens zum Vernunftdenken, sowie dessen transscendentale Bedeutung in ein vollkommen klares Licht gesetzt worden.

Seit Kant muß jeder Philosoph, ob Logiker oder Psycholog, von Vorstellungen reden. Sie bilden den wesentlichsten Bestandtheil der Denkfunction.

Nur mit Vorstellungen können wir denken, sie sind das ganze Material unseres Denkens, sie allein sind wahrhaft in potestate nostra, sie sind uns verständlich, begreiflich, erneuerbar, mittheilbar. Alles übrige ist rein subjectiv, darum nicht aussprechbar, nicht geeignet eine objective Erkenntniß zu begründen, Vorstellungen dagegen werden durch eine innere Kraft — die Gestaltungskraft oder Phantasie — und aus einem Material das jedem Menschen, auch wenn er sonst aller Sinne entbehrte, ursprünglich eigen ist, hervorgebracht. Alle Mannigfaltigkeit der Sinnlichkeit verwandelt sich also in diese Formen und das menschliche Denken hat zu Objecten nur Vorstellungen, die auch von der objectiven Seite Erscheinungen, oder durch ein Mittelwort Anschauungen genannt werden. Alle unsere Erkenntniß hat es nur mit Erscheinungen in den Formen von Raum und Zeit, wodurch erst Dinge für uns entstehen und in einen einheitlichen, geordneten Zusammenhang gebracht werden, zu thun.

Auch Leibniz war dem Begriffe der Vorstellungen nahe gekommen, wie man leicht sieht, wenn man seine Schriften liest. Denn da begegnet man sehr häufig Ausdrücken wie: Chaque monade représente, ein Wort das oft mit exprime vertauscht oder gleichgestellt wird. Dies zeigt uns, wie Leibniz auf dem Wege zur Wahrheit sich befand, wie aber sein vor-Kant'scher (d. h. vor-Kopernikanischer) Standpunkt ihn verhinderte, zu derselben zu gelangen. Denn es ist keineswegs perceptio oder

apperceptio, was gemeint ist — diese werden vielmehr überall ausdrücklich unterschieden —, sondern eine jede Monade repräsentirt durch ihr Wesen an der bestimmten Stelle den bestimmten Theil des Universums, daher auch bei der allgemeinen Bedingtheit sie ein Spiegel des ganzen Universums ist. Sie repräsentirt also etwa wie in einem wohlgeordneten Staatswesen jeder Beamte an seiner Stelle einen Theil der gleichmäßig und organisch vertheilten Staatsgewalt repräsentirt. Also das Wort selbst zeigt deutlich, daß Leibniz sein Angesicht nach der Richtung gewandt hatte, wo die Lösung des Räthsels zu finden war, der Begriff aber den er mit diesem Worte verband, daß er noch unter dem Banne der uralten Täuschung sich befand, daß die Philosophie Ontologie sei, daß man von dem Sein der Dinge ausgehen, zu ihrem wahren Sein hinabdringen müsse.

Erst durch Kopernikus-Kant verschwand das Dunkel, factus est infiniti erroris finis et terminus legitimus, wie er in dem Baconischen Motto zur zweiten Auflage der Kritik sagte. Das was wir Gegenstände nennen, sind in Wahrheit: Vorstellungen, Anschauungen, Erscheinungen. Alle Paralogismen, Widersprüche der Vernunft mit sich selbst kommen daher, daß wir sie für Dinge an sich selbst halten.

Da wir uns hier demnach in dem innersten Kerne der Kant'schen Lehre befinden, ist wohl die geeignetste Stelle, den Faden der philosophischen Entwickelung von ihrem Ausgange bis zu dieser Erfüllung zu verfolgen und zu zeigen, wie es ein organisches Wachsthum und keineswegs ein sprunghaftes Suchen und Verfehlen ist, was sich dem Blicke der ernsten Betrachtung darbietet. Kühne Sprünge der Phantasie sind zu allen Zeiten — und nicht am wenigsten in unserem Jahrhundert — gemacht worden, sie gehören aber nicht in die Geschichte der Philosophie.

Wenn wir jetzt mit der Fackel der Kant'schen Wahrheit: „Es liegt im Wesen der menschlichen Vernunft, die Mannigfaltigkeit der Welt, wie sie sich durch unsere Sinne uns offenbart, in den Formen von Zeit und Raum zu einem einheitlichen System

zu verbinden", die antike Philoſophie, die nach unſerer Darſtellung Kosmologie (als erſte Manifeſtation der Ontologie) geweſen iſt, beleuchten, ſo müßten wir als höchſte Leiſtungen — ſtaunenswerthe für eine Zeit wo die Erfahrung noch ſo wenig umfaßte und wenig galt — die Lehren des Pythagoras, daß das wahre Weſen aller Dinge auf der Zahl beruhe und des Demokritos von den Atomen anerkennen und uns in tiefer Ehrfurcht vor jenen mächtigen Geiſtern verneigen. Die ſchon im Alterthum aufgeworfene Frage: Was iſt Schein, was iſt Wahrheit (nach antiker Vorſtellung Wirklichkeit)? haben ſie für die objective Welt ſo beantwortet daß alle Folgezeit einfach von ihnen auszugehen, zu ihnen zurückzukehren hatte.

Aber jene Frage mußte, wie nicht anders denkbar, auch ſchon im Alterthum durch eine natürliche Reflexion ſich nach Innen d. h. nach der Erkenntniß ſelbſt richten und es mußte ſich da der Gegenſatz von Sinnlichkeit und Denken herausſtellen.

Da hatte denn die ſich ſelbſt ſuchende Vernunft vier Wege vor ſich:

1) Die Sinne täuſchen, im Denken iſt Wahrheit.
2) Alles Denken iſt nur in den Sinnen (Epikur).
3) Sinnlichkeit muß ſtets mit Denken verbunden ſein.
4) Das Denken bedarf der Sinnlichkeit.

Die dritte Möglichkeit, die Intellectualität der Anſchauung, wird unter Anderen von Epicharmos vertreten, der nach Plutarch (de solert. anim. c. 3) ſagte: „Die Affectionen der Augen und Ohren könnten gar keine Empfindung hervorbringen, wenn nicht ein Denken dabei wäre" (ἂν μὴ παρῇ τὸ φρονοῦν); ebenſo ſagte der Phyſiker Straton nach derſelben Stelle: ὡς οὐδ' αἰσθάνεσθαι τοπαράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει.

Da aber dem Alterthum jeder ſichere Boden zu pſychologiſchen Unterſuchungen über die Natur des Denkens fehlte, indem der Objectivismus, das Streben nach dem ὄντως ὄν überall vorherrſchend war, ſo dürfen wir uns nicht verwundern, einem unaufhörlichen Schwanken zwiſchen den beiden Polen der Sinnlichkeit und des Denkens zu begegnen. Die Lehre, womit ſich

die französische Schule des 18. Jahrhunderts so groß wußte, daß Empfinden und Denken Eins seien: „penser c'est sentir", tritt ebenfalls auf und zwar nicht blos bei den Epikuräern, sondern schon bei den Eleaten. So heißt es z. B. von Parmenides: τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει. Theophr. de Sens. 3, wo auch schon der monistische Grundgedanke als von demselben Philosophen ausgesprochen berichtet wird: καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν.

Ebenso dürfen wir es natürlich finden, daß in einem Zeitalter, in welchem Subjectivität und Täuschung beinahe gleichbedeutend waren, daraus daß die Sinnes-Empfindungen zum Denken nothwendig, diese selbst aber keiner objectiven Controle fähig seien — denn wer will entscheiden, ob ein Anderer das Grün ebenso empfindet wie ich? — nur die Skepsis und die Sophistik Nahrung ziehen, demnach also keinerlei dem Sinnes-Antheil gerecht werdende Dianoiologie zu Stande kommen konnte. So durfte z. B. Gorgias die Unmöglichkeit der Vereinbarung sinnlicher Wahrnehmungen mit dem Denken nachweisen: „Gesetzt auch, sagt er, man hätte von den wirklichen Dingen wahre Erkenntniß — wie wäre es denn möglich, sie einem Anderen durch Denken und Reden (λόγῳ) mitzutheilen? Denn das Auge sieht Farben, das Ohr hört Töne — der Redende aber redet keine Farbe, kein wirkliches Ding." Ὁ οὖν τις μὴ ἐννοεῖ, πῶς αἰτεῖ παρ' ἄλλου λόγῳ ἢ σημείῳ τινὶ ἑτέρου πράγματος; ὥστ' οὐδὲ διανοεῖθαι χρῶμα ἔστιν ἀλλ' ὁρᾶν οὐδὲ ψόφον ἀλλ' ἀκούειν. (Aristot. de Xenoph. 6).

Gegen diese Angriffe der Skepsis mußte die Vernunft einen mächtigen, geistesgewaltigen Kämpfer ins Feld schicken, wie sie zwei Jahrtausende später gegen Hume ihren Kant wappnete. Während letzterer aber die Ansprüche und Rechte der Vernunft so vertheidigte, daß er die Rechte und Forderungen der Sinnlichkeit daneben bestehen ließ, suchte ihr Ritter im Alterthum die ganze Sinnes-Erkenntniß als eitel Trug und Schein über den Haufen zu werfen und der Vernunft eine einzige, ursprüngliche, wahre und gewisse Erkenntniß des wahrhaft Seienden zu vindi-

ciren; Kennzeichen des letzteren aber mußte sein „das ewig Dauernde in der Flucht der Erscheinungen."

Da vernahm die Menschheit zum erstenmale aus dem Munde des göttlichen Platon die Kunde von den Ideen, als dem ursprünglichen, ächten, unterscheidenden Besitz der Vernunft. Der Zauber war gelöst, das Wort war gefunden und mit ihm erhob sich der Gedanke strahlend am Horizont des menschlichen Bewußtseins, um mancherlei Wandlungen durchzumachen, aber nicht wieder unterzugehen.

„Nicht das Ding ist in unserem Geiste, sondern die Idee", so sagte Platon. Dies befähigte denn bald seinen großen Schüler, den Aristoteles, zu sagen: „Nicht der Stein ist in unserem Geiste, sondern seine Form."

Hier fragt man sich unwillkürlich: Warum braucht es noch mehr als zweitausend Jahre bis zu Kant? Die Antwort lautet: Weil die Fortschritte der Metaphysik nur nach Weltperioden zählen.

Daß das Alterthum nicht über diese großen und neuen Offenbarungen, die von nun an unverlorener Besitz der Menschheit bleiben, sich hinausschwingen konnte, liegt darin, daß es seinen eigensten Standpunkt, die feste Basis, auf der all sein Denken beruhte, das ὄντως ὄν nicht zu transscendiren vermochte. *)

Das ewig Dauernde oder wahrhaft Seiende suchte die ganze antike Philosophie mit unermüdlichem Eifer von den Eleaten bis auf Platon und Aristoteles. Platons sonnenhellem Auge war es

*) Oder wie es Parmenides ausführlicher sagte:

Τωὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
Εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
Ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
Οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι. τῷ πάντ' ὄνομ' ἐστίν,
Ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
Γίνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐκί,
Καὶ τόπον ἀλλάσσειν, διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

Simplic. in Arist. Phys. f. 19, a.

beschieden, das Ewige, Dauernde, Unbewegte, den Fels in der Flut, da zu entdecken, wo sein wahrer Ursprung und Sitz ist, in dem Gedanken. Des Gedankens wahre Kinder oder Objecte sind aber die Ideen. Werden wir uns verwundern, daß er diese nach Außen verlegte, die Welt mit ihnen erfüllte? Müßten wir uns nicht vielmehr verwundern, wenn er es nicht gethan hätte?

Waren nicht die Begriffe wahr und wesenhaft im Alterthum identisch? Konnte Platon also seine große Entdeckung anders aussprechen, als in der Sprache seines Zeitalters: „Die Sinne täuschen, die sinnliche oder materielle Welt ist flüchtig und nichtig — die Ideen allein sind wahrhaft und wirklich." Denn das Wahre und Wirkliche war das von aller Philosophie Gesuchte: die Schulen unterschieden sich nur nach der Antwort die sie auf die Frage gaben.

Die Philosophie des Objectivismus konnte nur von den Objecten zu dem Geiste gelangen. Das Organ, welches Wahrheit und Wesenheit der Dinge zu erschauen und zu erkennen im Stande ist, ist nothwendig viel vollkommener als alles Uebrige, ist das wahre Wesen des Menschen, wie die — von ihm allein verstandenen — Ideen das wahre Wesen der Dinge sind.

So ward eine rationale Psychologie begründet: sie galt als Erklärung bis zu dem Tage, wo sie selber als ein zu lösendes Räthsel erschien, wo auch an sie das Warum? gerichtet wurde. Der Begriff der Vernunft, der bei allen Vorgängern Platons in den Ausdrücken νοῦς und λόγος mehr wie eine Ahnung unbestimmt schwankt, gewann so zu erstenmale einen wirklichen Inhalt, eine Function. Die Universalien des Mittelalters und des Carteſius, die general notions Locke's und Leibniz', die Begriffe Kants und Schopenhauers sind nur Metamorphosen der Platonischen Ideen.

Woher stammen die Ideen? ist seit Platon höchste Frage aller Philosophie geblieben.

Die christliche Philosophie, die Philosophie des absoluten Geistes, nahm, wie wir gesehen haben, den entgegengesetzten Ausgangspunkt. Wie Gottes Gedanken die Welt geschaffen haben,

ſo hat die Seele des Menſchen, die ein Abbild ſeines Geiſtes iſt, einen unmittelbaren Quell von Erkenntniß in ſich ſelber. Sie vermag alſo alle Wahrheit aus ſich, aus ihrem eigenen Fonds zu entwickeln. Die Welt iſt nicht der Schlüſſel für ſie, ſondern ſie iſt der Schlüſſel für die Welt. Das Abwenden von dieſer, das Bekämpfen und Verachten der Sinnlichkeit führt zur inneren Erleuchtung. Wem der ewige Geiſt alle Wahrheit unmittelbar geben kann, was ſoll der noch anderswoher Erkenntniß ſuchen? Sinnlichkeit und Erfahrung haben alſo in einer ſolchen Weltanſchauung keine Berechtigung, keinen Werth.

Zwei Begriffe, die dem Alterthum fremd waren, begannen in aller Stille ſich in der Tiefe des mittelalterlichen Denkens zu bilden, um bei Anbruch der modernen Philoſophie aus den präformirten Keimen hervorzubrechen, alle Gedankenſtoffe an ſich zu reißen und zu organiſchem Leben zu geſtalten: Naturgeſetze und reines Bewußtſein. Daß der chriſtliche Gottesglaube allein im Stande war, den Menſchengeiſt zu dieſen großen und ſchwierigen Abſtractionen zu erheben, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden, da der Zuſammenhang einleuchtend und ſchon zum öfteren darauf hingewieſen iſt. Man möge im Buche Hiob (Cap. 38—41) die großartige Schilderung der Weltordnung nachleſen und daran die hohe Bedeutung des Monotheismus für die menſchliche Erkenntniß erwägen.

In unvermitteltem, ſchroffen Gegenſatze treten denn die beiden Ideen auch gleich bei Carteſius hervor. Hier das Ego, das Bewußtſein, die Freiheit — dort der ausnahmsloſe Mechanismus, die Naturnothwendigkeit. Die objective Welt macht ihre Rechte geltend, aber das Ich fühlt ſich ſicher ihr gegenüber: was für das Alterthum das Zweifelhafteſte war, die Subjectivität, iſt von nun an das Gewiſſeſte, Quell und Mutterboden alles Uebrigen.

Der Gegenſatz erfordert, daß das denkende Princip, das Bewußtſein, ſich Kunde verſchaffe von der ihm fremden objectiven Welt, daß es die Naturgeſetze kennen lerne. Dies vermag es nur durch Erfahrung. Das große Princip der Erfahrungs-

Erkenntniß wird also gleichzeitig zum ersten Male proclamirt. Dadurch gelangen die Sinne wieder zu ihrem Rechte, sie werden die Pforten, durch welche die Erkenntniß einzieht.

Wir haben nun von Cartesius an zu erwarten, wie das Ich, das denkende Subject zuerst sein Eigenthum mit aller Energie behauptet und vertheidigt und dann, nachdem es nicht mehr angefochten wird, erst allmählich sich auf sich selber besinnt und die Naturgesetzlichkeit, die es draußen in der großen Welt immer freudiger und immer sicherer erkennt, allmählich auch in sich selbst, seinem eigenen Denken und Erkennen zu erforschen bemüht ist.

Darum umfaßt Cartesius mit seinem Cogito noch das ganze, ungetheilte Bewußtsein — Wollen, Empfinden, Hassen, Lieben, Denken, einerlei! es sind alles modi cogitandi: ihr Unterschied, ihr organischer Zusammenhang, ihre innere Entfaltung interessirt mich noch wenig, das Eine gib mir zu, daß es Modi unseres Bewußtseins sind und daß sie demnach toto coelo von materiellen Dingen unterschieden sind: darauf kommt eben Alles an! Es ist der große Wendepunkt der Philosophie.

Der Menschengeist wurde überzeugt durch die Kraft der Wahrheit. Als diese allgemeine Anerkennung gefunden hatte, begann man denn auch die inneren oder geistigen Processe näher ins Auge zu fassen und gleichfalls zu beobachten d. h. zum Erfahrungsgegenstande zu machen. Zuerst zieht Spinoza eine Gränzlinie zwischen dem wollenden und empfindenden Princip und der eigentlichen Erkenntniß: er zeigt wie ersteres oft trübend und verdunkelnd auf letztere, letztere aber bestimmend und erleuchtend auf ersteres wirkt. Er definirt deshalb die Affecte durch die Mitbetheiligung des erkennenden Princips, also z. B. Pudor est tristitia, concomitante idea alicujus actionis, quam alios vituperare credimus. *) Aber ich habe schon an anderer Stelle gezeigt, wie unklar und verworren noch der Begriff ist, den Spinoza mit dem Worte idea, also dem Platonischen Vermächtnisse ver-

*) Ethic. pars III def. 31.

bindet. Diese Unklarheit stammt zum Theil aus seinem Monismus, zum Theil aus dem Substanzbegriffe, also daraus, daß für ihn die Welt des Denkens und die ausgedehnte Welt eine und dieselbe ist, weshalb denn auch die idea, wie bei Platon, bald das Erkenntnißbild, bald das innere Wesen des Dinges selbst ist. In tieferer Einsicht bestimmt er zwar die Transscendental-Ideen, charakterisirt die entia rationis, stellt die conceptus mentis den perceptiones entgegen, indem er bei jenen die Activität des Geistes, bei diesen die Passivität richtig hervorhebt; er sagt auch ächt Kantisch, daß die meisten Irrthümer des Denkens daher kommen, daß die Menschen die imagines oder imaginationes für wirkliche Dinge halten, namentlich dadurch verführt, daß sie meinen, wo ein Wort sei, müsse auch ein entsprechendes Ding sein: aber er schafft aus allen diesen richtig erkannten Wahrheiten kein dianoiologisches System, da er sich einmal sein Ideal einer vollkommenen Erkenntniß gebildet hat, bei der eben weder das Zeitliche noch das Räumliche, also auch nicht die perceptiones und die imaginationes das Mindeste zu leisten vermögen, da durch sie keine idea adaequata zu Stande kommen kann, diese vielmehr einzig und allein durch eine Auffassung sub specie aeternitatis möglich sei. Spinoza blieb eben seinem Grundsatze: „Omnis determinatio est negatio“ treu und mußte demnach auch die wahren Determinationen der menschlichen Vernunft, die ihre Gränzen aber auch ihr Wesen ausmachen, nämlich Zeit, Raum und Zahl, sowie die in ihnen sich darstellenden Bilder, verwerfen. So kommt nie eine vollkommene Erkenntniß zu Stande, sagte er der Wahrheit gemäß, — die Frage, ob denn der Mensch einer solchen fähig sein könne, erwog er nicht.

Erst mit dem Eintreten der individualistischen Richtung, erst als man das Ego als ein für sich seiendes, bestimmtes und eben dadurch unabhängiges Wesen und nicht mehr blos als einen Theil der substantia cogitans auffassen lernte, wurde es auch möglich, die einzelnen Glieder und Entfaltungen der Erkenntniß-Thätigkeit dadurch sich klarer zum Bewußtsein zu bringen, daß man prüfte, auf welche Weise denn überhaupt die Erkenntniß

zu Stande komme. Die Locke'sche Noogonie war der Weg der direkt zur Kant'schen Vernunftkritik führte. Hier ward der Sinnlichkeit wieder ihr Recht und mehr als ihr Recht; denn zu den Ideen wird von Locke auch Empfindung und ganz vornehmlich Empfindung: also weiß, blau, süß, sauer, sowie Zeit, Raum und Zahl gerechnet. Das Uebergewicht fällt also auf die sinnliche Seite, die Wirkung der Außenwelt — Locke sensificirte die Vernunftbegriffe — und dennoch ist der Fortschritt über Spinoza sehr groß, denn die Ideen, wenn sie auch von den Dingen herrühren, sind doch nicht mehr in den Dingen, sondern in dem empfindenden und erkennenden Subjecte. Daraus fließt denn die folgenreiche Unterscheidung zwischen den Eigenschaften, die den Dingen zweifellos als solchen zukommen (qualitates primariae) und wie sie sich in den rein subjectiven Sinnes-Empfindungen äußern (qualitates secundariae). Außerdem ist von höchstem Werthe die von Locke zuerst ausgesprochene Wahrheit: „Was dem Menschen ausschließlich zukommt und seinem Vernunftdenken eigen ist, das sind die general ideas. Denn es ist ein großer Unterschied zwischen der Empfindung des Weißen bei dem Thiere und der gesonderten Idee des Weißen bei dem Menschen." Man könnte fast sagen, Locke sonderte zuerst die Universalien des Geistes und die Universalien der Dinge in zwei große Klassen; ihren Verbindungspunkt aber fand er nicht und verlegte den Schwerpunkt oder alleinigen Ausgangspunkt in die Außenwelt d. h. die Sinnlichkeit. Hoch anzurechnen ist ihm auch sein schönes Wort: „Wenn man mich fragt, was der Raum sei, so sage ich: Ich weiß es nicht."

Ein großes Verdienst Hume's ist, daß er den von Locke bereits mit engeren Gränzlinien umzogenen und auf das Bewußtsein beschränkten Kreis der ideas abermals theilte und eine Unterscheidung machte zwischen sinnlichen Eindrücken (impressions) und ideas oder thoughts, unter letzteren die aus der Reproductionskraft hervorgehenden Nachklänge ehemals gehabter Sinneseindrücke, die das eigentliche Material des reflektirenden Denkens ausmachen, verstehend. Im Uebrigen verleiht er der

Sinnlichkeit und der einzig aus der letzteren abgeleiteten Erfahrung ein fast noch größeres Uebergewicht, als Locke, indem er sagt, daß alle unsere Ideen nur Copien der Perceptionen oder Impressionen seien. Der Mathematik wird ihre bedeutende Stellung eingeräumt, es wird anerkannt, daß ihre Sätze unabhängig von aller Sinnlichkeit und Erfahrung *nothwendige* Wahrheit enthalten — aber das alles sind nur *willkürliche* Schöpfungen des Denkens, sie haben mit der Wirklichkeit nichts zu thun. Da gilt allein die Erfahrung, die uns auch erst den Begriff *der Ursache* an die Hand gibt: denn Ursache und Wirkung kann kein Mensch a priori wissen, warum soll nicht der Stein so gut in den Himmel fallen, wie auf die Erde?

Man sieht die Widersprüche und fühlt, daß sie der Lösung bedürftig sind. Willkürliche Schöpfungen des Denkens! — kann es denn so etwas geben, wenn alle Ideen nur Resonanzen und Reflexionen sind? Nothwendige Wahrheiten — kann es denn so etwas geben, wenn der Begriff der Ursache nicht a priori ist; ist denn Anschauung möglich ohne Activität des Geistes, ist Demonstration möglich ohne Anwendung des Ursachenbegriffs? Und ist denn die Mathematik nur ein Spielwerk des Geistes, sind ihre Sätze nur Bausteine für Kinder, nur Phantasmagorien für müßige Stunden oder hat sie nicht vielmehr die allerwichtigste, bedeutsamste und folgenreichste Anwendung auf die Wirklichkeit? Wenn ich a priori nicht weiß, woher der Meteorstein kommt, weiß ich denn nicht das wenigstens a priori, daß er irgendwoher kommen *muß*? und wenn ich nicht weiß warum er fällt, weiß ich doch das a priori, daß er aus einer Ursache fallen *muß*. Daß der Stein nicht gegen den Himmel, sondern auf die Erde fällt, das allerdings wissen wir *nur* durch Erfahrung; aber wäre das erstere der Fall, so müßten wir nach einer Ursache suchen, sowie wir in dem letzteren Falle mit dem Begriffe der Attraction und Schwere uns einstweilen behelfen, weil wir nichts Besseres wissen.

Kant gab eine vollständige Lösung der Hume'schen Widersprüche und Zweifel; er that es indem er zwischen die sensuous

impressions und die ideas die Vorstellungen als ein wichtiges, ja das wichtigste Element der Denkfunction einschob, ähnlich wie wir schon Platon die mathematischen Figuren als eine Art Mittelwesen zwischen den Ideen und den Einzeldingen anerkennen sahen.

Die Vorstellungen participiren ebensowohl an den Sinnesempfindungen wie an dem eigentlichen Denken. An ersteren, weil unseren Sinnen überall ein aprioriſches Element zugesellt ist, nämlich die Anschauungsformen von Zeit und Raum, weil wir stets zeitlich und räumlich empfinden und so die höheren Objectivsinne in Stand gesetzt werden, unter Abstraction von den Qualitäten sinnlicher Empfindung und frei von Lust oder Unlust, ein Bild zu construiren, das sich jenen reinen Formen immer mehr zu nähern vermag, bis endlich die höchste, nämlich die mathematische, Vernunft-Erkenntniß sie in ihrer vollständigen Reinheit von aller anderen materialen Beimischung aufzufassen im Stande ist. Wäre dieses aprioriſche Element nicht bei aller sinnlichen Empfindung, so könnte diese nun und nimmermehr Gegenstand des Vernunftdenkens werden; es gäbe dann weder eine räumliche Contiguität, noch eine zeitliche Succession — die beide Hume allein anerkennen wollte, ohne aber auch hier sagen zu können, warum? — denn es ist ebenso wunderbar und aus Erfahrung durchaus nicht erklärlich, daß wir einen zeitlichen und räumlichen Zusammenhang, ein daraus gebildetes System, mit einem Worte, eine Welt uns vorzustellen vermögen, als daß wir die Causalität denken, denken können und denken müssen.

Diese Activität des Vorstellungsvermögens, die Kant zuerst von allen Psychologen nachgewiesen hat, ist es was die ganze Mathematik erst möglich macht, zugleich aber auch alle Sinnes-Empfindungen erst in Vorstellungen und Wahrnehmungen umzuwandeln im Stande ist, womit denn allererst Gegenstände entstehen und zugleich Objecte des Denkens sowohl wie auch der auf sie anwendbaren mathematischen Construction und Berechnung werden. Innerhalb dieser so entstehenden Vorstellungs- oder Erscheinungswelt hat dann der gleichfalls ursprüngliche oder

aprioriſche Cauſalbegriff ſeine volle Berechtigung. Daß er auf die Dinge an ſich — (ſagen wir z. B., die urſprünglichen Naturkräfte, wenn es ſolche gibt, die Subſtanz oder das was man ſich von jeher unter dieſem Worte vorgeſtellt hat) — keine Anwendung finden kann, das muß bei einiger Ueberlegung jedem Denkenden klar ſein: denn ein Ding an ſich iſt eben ja kein Ding für mich d. h. für den Erkennenden, für letzteren kann das Ding nur inſoweit vorhanden ſein, als er Wirkungen von ihm erfährt, d. h. inſofern er es als Erſcheinung in Zeit und Raum vorſtellt und nach der Cauſalität ordnet und interpretirt.

Man könnte fragen: Gibt es denn nicht auch eine Welt außerhalb dieſer ſubjectiven Formen von Zeit, Raum und Cauſalität, eine Welt die alſo nicht blos Vorſtellung iſt? Eine ſolche Frage, die eben nichts anderes beſagt als: Gibt es nicht auch eine Welt außerhalb des Erkennens? ſollte an ein erkennendes Weſen eigentlich nicht gerichtet werden. Dennoch gibt es, wie wir ſchon ſahen, einen indirekten Weg, um zu einer anderen Seite dieſer Welt, zu ihrer Innenſeite, die niemals Gegenſtand ſinnlicher Wahrnehmung und Berechnung ſein kann, zu gelangen. Dieſen Weg betrat zuerſt Schopenhauer.

Es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen ſubjectiver Gewißheit und objectiv klarer Erkenntniß. Den Hunger, den Schmerz hat niemals ein Skeptiker geläugnet und hätte er es gethan, er hätte ſich lächerlich gemacht, denn ſie können ertragen aber nicht weggeläugnet werden. Auch hier iſt Cauſalität aber ſehr dunkle, unerkannte, wenn ſchon ſehr gewiſſe. Dunkle Cauſalität iſt auch in jedem chemiſchen Vorgange, wie bei der Verbrennung, wenn ſich Sauerſtoff mit Kohlenſtoff verbindet: dunkel für die Stoffe ſelbſt, die ſich hier verbinden, dunkel für uns, wenn wir errathen wollten, was im Innern dieſer Stoffe vorgeht, was ſie antreibt, ſich ſo zu verhalten; wir haben auch heute noch keine andere Antwort als die einſt von Empedokles gegebene: Haß und Liebe, Νεῖκος καὶ Φιλία. Faſſen wir aber die Stoffe als Erſcheinungen, ſehen wir ſie als in Zeit und

Raum geordnete Atome *), schauen wir mit unserem geistigen Auge die geordneten Gruppen und Reigentänze der letzteren, dann wird auf einmal alles zu objectiv klarer Erkenntniß, indem der ganze Vorgang als reine Bewegungsform an der Regel der Causalität sich uns darstellt, zur Erscheinung, zur Vorstellung wird, wir sagen dann es ist ein Naturvorgang oder mit Empedokles **):

ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἔστι, φύσις δ'ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

Ueberschauen wir nun im Großen den Gang der Philosophie, insofern sie auf die Erforschung des Vernunftdenkens gerichtet ist, so finden wir auch hier wieder das Wort des Aristoteles bestätigt, daß das der Entstehung nach Früheste von der Erkenntniß am spätesten erreicht wird.

Frühzeitig und instinctiv wußte man, daß es das Denken sei, das dem Menschen als eigenthümliche und auszeichnende Gabe verliehen sei. Von seinen Bedingungen, seinen Elementen, seinen Formen und seinem ganzen Organismus wußte man dagegen so gut wie nichts.

Da weist zuerst — nach wie langer Zeit vergeblichen Suchens! — Platon auf die Ideen, als den wahren, integrirenden Gehalt des Denkens hin.

Nicht weniger als die ganze Philosophie des Mittelalters ist nothwendig, um diese Ideen in Begriffe zu verwandeln

*) „Wir sehen, sagte schon Leibniz, daß die Thiere erzeugt und genährt werden und sich bewegen, daß der Magnet das Eisen an sich zieht, daß die Theilchen eines Lichtes nach und nach schmelzen, zu einer Flamme werden und uns Licht und Wärme geben. Diese u. dgl. Wirkungen sehen wir und erkennen sie, aber die Ursachen, welche wirken und die Art wie sie hervorgebracht werden, können wir nur rathen und mit Wahrscheinlichkeit schließen. Die Analogie ist das einzige Hülfsmittel, welches wir haben. Also wenn wir wahrnehmen, daß das bloße starke Reiben zweier Körper an einander Wärme und oftmals Feuer hervorbringt, so haben wir Ursache zu glauben, daß das was wir Wärme und Feuer heißen, in einer heftigen Bewegung unendlich kleiner Theile der brennenden Materie besteht." Nouveaux essais IV, 16.

**) Plut. de pl. ph. I, 30.

und das Denken als einen rein geistigen Act, als eine Form des Bewußtseins auffassen zu lernen.

Nachdem Carteſius und Spinoza den eigentlichen Denkact für das Urſprüngliche, das Urweſen aller geiſtigen Vorgänge erklärt haben, ſo daß erſterer ſogar alle Willens- und Gefühlsregungen in ſein Cogito einſchloß, letzterer von der idea Petri et Pauli redet, alſo Begriffe von Einzeldingen ſtatuirt und darauf die Uebereinſtimmung der idea cum suo ideato baut, ſondert ſich bei Locke und Leibniz zuerſt die ſinnliche Idee oder Wahrnehmung von der allgemeinen Idee oder dem Begriffe. Die ſinnliche Idee wird dann von Hume wieder von dem ſinnlichen Eindrucke (impression) abgeſondert, und ſo treten denn Hülle, Zellenflüſſigkeit und Zellenkern (nucleus) des Denkens immer deutlicher vor die mikroſkopiſche Beobachtung des Denk-Analytikers.

Noch aber fehlt der Verbindungsweg zwiſchen der bloßen Sinnes-Empfindung (perception) zu dem Vernunftbegriffe (conception). Da weiſt Kant die Vorſtellungen nach, die einerſeits ſinnlicher Natur ſind, indem ſie durch die Anſchauungsformen der Sinnlichkeit gebildet werden, andererſeits als Material des Denkens rein geiſtiger Natur ſind — und der ganze Vorgang des Denkens liegt auf einmal, wie von elektriſchem Lichte beleuchtet, vor den Augen der an dieſem Schauſpiel ihr eigenes Weſen durchſchauenden Vernunft.

Wie aber Vernunft und Sinnlichkeit aus einer gemeinſamen Wurzel, alſo aus einem noch Früheren hervorgewachſen ſein mögen, dieſe Frage — von ihm ſelbſt angedeutet — hat Kant offen gelaſſen.

Die Critik der reinen Vernunft.

Die transscendentale Aesthetik.

Zeit und Raum.

Tempus item per se non est.
Lucret.
Spatium est phantasma rei existentis,
quatenus apparet extra imaginantem.
Tempus est phantasma motus.
Th. Hobbes.

„Die transscendentale Aesthetik", sagt Schopenhauer mit Recht,*) „ist ein so überaus verdienstliches Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Ruhm zu verewigen. Ihre Beweise haben so volle Ueberzeugungskraft, daß ich die Lehrsätze derselben den unumstößlichsten Wahrheiten beizähle, wie sie ohne Zweifel auch zu den folgenreichsten gehören, mithin als das Seltenste auf der Welt, nämlich eine wirkliche große Entdeckung in der Metaphysik zu betrachten sind. Die von ihm streng bewiesene Thatsache, daß ein Theil unserer Erkenntnisse uns a priori bewußt ist, läßt gar keine andere Erklärung zu, als daß diese die Formen unseres Intellects ausmachen, ja dies ist weniger eine Erklärung, als eben nur der deutliche Ausdruck der Thatsache selbst. Denn a priori bewußt sein bedeutet nichts Anderes, als nicht auf dem Wege der Erfahrung gewonnen, also nicht von Außen gekommen. Was nun aber, ohne von Außen gekommen zu sein, im Intellect vorhanden ist, ist eben das ihm selbst

*) Welt als Wille und Vorstellung I, 518.

ursprünglich Angehörige, sein eigenes Wesen. Besteht nun dies so in ihm selbst Vorhandene in der allgemeinen Art und Weise, wie alle seine Gegenstände sich ihm darstellen müssen; nun so ist damit gesagt, daß es die Formen seines Erkennens sind d. h. die ein für allemal festgestellte Art, wie er diese seine Function vollzieht. Demnach sind ‚Erkenntnisse a priori' und ‚selbsteigene Formen des Intellects' im Grunde nur zwei Ausdrücke für dieselbe Sache also gewissermaßen Synonyma."

„Von den Lehren der transscendentalen Aesthetik wüßte ich daher nichts hinwegzunehmen, nur einiges hinzuzufügen."

Und an einer anderen Stelle *) sagt Schopenhauer von dem Verhältnisse dieses wichtigsten, grundlegenden Theiles zu den späteren Theilen der Kritik:

„Ein Merkmal der Grundlosigkeit der Kategorienlehre gibt schon der Vortrag derselben. Welch ein Abstand in dieser Hinsicht, zwischen der transscendentalen Aesthetik und der transscendentalen Analytik! Dort, welche Klarheit, Bestimmtheit, Sicherheit, feste Ueberzeugung, die sich unverhohlen ausspricht und unfehlbar mittheilt! Alles ist lichtvoll, keine finsteren Schlupfwinkel sind gelassen: Kant weiß was er will und weiß daß er Recht hat. Hier dagegen ist Alles dunkel und verworren, unbestimmt, schwankend, unsicher, der Vortrag ängstlich, voll Entschuldigungen und Berufungen auf Kommendes oder gar Zurückbehaltenes..... In der transscendentalen Aesthetik sind alle seine Lehrsätze wirklich bewiesen aus unleugbaren Thatsachen des Bewußtseins; in der transscendentalen Analytik hingegen finden wir, wenn wir es beim Lichte betrachten, bloße Behauptungen, daß es so sei und so sein müsse."

Die transscendentale Aesthetik, d. h. die Lehre von Zeit und Raum ist der Grund- und Eckstein der Kant'schen und aller künftigen wahren Philosophie, sie ist ein κτῆμα ἐς ἀεί, ein unverlierbarer Besitz der Menschheit, der Leuchtthurm inmitten des tobenden und brandenden Meeres menschlicher Meinungen, Be-

*) Loc. cit. p. 528.

hauptungen, Dogmen, die zu allen Zeiten mit dem Anspruche der Unfehlbarkeit aufgetreten sind und immer anderen Unfehlbarkeiten die Stelle räumen mußten.

Die Grundwahrheiten der transscendentalen Aesthetik sind so einfach, daß sie sich mit wenigen Worten aussprechen lassen. Die Beweise möge man in der Critik selbst und in den Prolegomena nachlesen und sich zu eigen machen.

Zeit und Raum sind nichts Wirkliches, nichts was an und für sich bestünde. Sie sind nur Vorstellungen eines empfindenden und denkenden Wesens.

Sie sind beide die apriorischen Formen unserer Sinnlichkeit. Alle Sinnesempfindungen müssen in Zeit und Raum geordnet werden, wenn sie Gegenstände des Denkens werden sollen.

Sie sind apriorisch, nothwendig, unentrinnbar — denn Alles können wir wegdenken, nur nicht Zeit und Raum.

Sie gehören nur dem Subjecte, sind rein ideal: aber alles Wirkliche muß sich in ihnen darstellen, alles Empirische muß in diese Formen verwandelt, in sie eingereiht werden, wenn überhaupt so etwas wie eine Erfahrung entstehen, möglich werden soll. Sie haben eine transscendentale Idealität, aber eine empirische Realität.

Sie sind beide unendlich, sowohl in ihrer Theilbarkeit, wie in ihrer Ausdehnung. Sie machen uns Alles begreiflich, sie selber aber als erstes ursprüngliches Material der Erkenntniß sind unbegreiflich, nicht weiter reducirbar, weil sie mit nichts Anderem verglichen werden können.

Durch sie allein kommt eine objective Welt zu Stande: alle Objecte der Wirklichkeit bestehen im letzten Grunde, insofern sie Gegenstände des Denkens sind, nur aus jenen elementaren Anschauungsformen. Alles Vernunftdenken wird nur dadurch befriedigt, daß es die Mannigfaltigkeit der Dinge und der Empfindungen auf jene einfachen, elementaren Formen zurückführt.

Es ist also Täuschung, wenn wir wähnen, wirkliche Dinge, Dinge an sich zu erkennen. Diese für so gewiß gehaltenen Realitäten sind nur Vorstellungen in jenen beiden Anschauungsformen,

oder auch Erſcheinungen. Weiter vermag die auf Sinnlichkeit angewieſene Erkenntniß dieſelben nicht zu verfolgen. Aber innerhalb dieſer Formen iſt der ſtets wachſenden, ſich ſtets bereichernden Erfahrungs-Erkenntniß keine Gränze gezogen.

Zeit und Raum ſind nur Formen für die durch die Sinnlichkeit gegebene Erfahrungsmaterie. Außerhalb dieſer Anwendung auf Erfahrung ſind ſie Nichts.

Die Vorſtellungen ſind keineswegs willkürliche Producte des erkennenden Weſens. Sie erhalten vielmehr ihre Beſtimmtheit, ihren eigenthümlichen Inhalt durchaus von der Wirklichkeit, von der äußeren oder inneren Erfahrung: aber die Form, darin ſie ſich darſtellen, gehört einzig und allein dem Subjecte an.

Die äußere Sinnenwelt und die innere geiſtige Welt unſeres Bewußtſeins — alſo die ganze äußere und innere Erfahrung — iſt demnach keineswegs ein Traum; ſie exiſtirt ebenſo gewiß als das vorſtellende Ich exiſtirt. Aber ſobald ich dieſes Ich mit ſeinen Functionen aufhebe, verſchwindet auch dieſe ganze in Zeit und Raum ſich darſtellende Welt, da ſie in dieſer Weiſe nur ein Product des denkenden Ich mit ſeinen urſprünglichen, aprioriſchen Formen iſt.

Subject und Object ſind ſo innig verbunden, daß eins ohne das andere nicht denkbar iſt. Sie ſind nothwendige Correlate, nur in ihrer Verbindung haben die ihnen gemeinſamen, transſcendentalen Formen einen Sinn.

Zeit und Raum ſind auch keine discurſiven Begriffe, ſondern unmittelbare Anſchauungen; ſie verhalten ſich nicht, wie die Gattung zur Species zu den ihnen untergeordneten Vorſtellungen — wie z. B. der Begriff Körper zu Holz, Blei, Thier, Pflanze — ſondern wie das Ganze zu den Theilen. Jeder einzelne Raum- und Zeittheil hat gar nichts Beſonderes, dadurch er ſich von anderen unterſchiede, ſie alle zuſammen bilden den ganzen Raum, die ganze Zeit.

Sie ſelbſt aber ſind die letzten Beſtimmungen oder Beſonderungen aller Dinge. Sie ſind das principium individuationis.

Durch die Apriorität dieſer beiden Formen wird eine Wiſſen-

schaft möglich, die alles aus ihnen schöpft, die also selbst apriorisch ist, d. h. aller Erfahrung enträth, ihre Sätze als allgemein und apodiktisch gewiß aufstellt; es ist die Mathematik. Ihre Sätze sind keineswegs analytisch d. h. sie zergliedern nicht das im Gedanken bereits Vorhandene, sondern sind synthetisch, sie sagen Neues und immer Neues. Niemals beruft sich ein Mathematiker auf die Erfahrung, er schöpft alles aus dem Geiste d. h. den Urformen des Intellects. Und zwar bilden in der Geometrie die Anschauungen des Raumes, in der Arithmetik die Grundform der Zeit, durch welche die Zahl möglich wird, das einzige Material. Dies einzige Argument ist ein unerschütterlicher Beweis für die tiefsinnige Kant'sche Lehre.

Wer ernsthaft und mit unermüdeter Aufmerksamkeit diesen Deductionen folgt und sein eigenes Denken prüft, dem müssen sich folgende Ueberzeugungen unabweisbar aufdringen:

Für unseren Intellect scheint Alles sich in Zeit und Raum ewig zu verändern. Nur Zeit und Raum selbst bleiben von dem Wechsel unberührt. Die Zeit fließt ewig gleichförmig, der Raum bleibt ewig unverändert. Die Dinge aber, die sich in Zeit und Raum darstellen, sind in ewigem Wechsel.

Nun bleibt uns nur eine Wahl:

Entweder wir müssen sagen: Zeit und Raum sind die einzigen wahren Individuen, die wahren Dinge an sich. Das ist aber absurd, denn ein mäßiges Besinnen genügt schon, um uns klar zu machen, daß sie nichts Wirkliches sind, sondern scheinbare Behältnisse, in denen alles Wirkliche enthalten ist.

Oder sie sind nur Functionen des Intellects, die mit dem sinnlich erkennenden Wesen zugleich aufgehoben werden, in denen sich Alles darstellt, die aber selber nur Vorstellungen, oder vielmehr letzte, transscendentale Formen alles Vorstellens sind.

Da wir nun außer Zeit und Raum gar nicht empfinden, gar nicht vorstellen, gar nicht denken können, so kann die Wahl gewiß nicht schwer fallen. Zeit und Raum sind die Formen, mit denen wir alles Wirkliche als Erfahrung auffassen; der Menschengeist ist nicht Herr dieser Formen, sondern durch ihre

Schranken auf ewig gebunden; er muß in ihnen denken, weil es ohne sie kein Denken gibt. Das Ding an sich oder die Dinge an sich, die in diesen Formen sich ihm darstellen, bleiben ihm ewig unzugänglich, ein ewiges Mysterium, er hat es nur mit Vorstellungen, mit Erscheinungen in Zeit und Raum zu thun.

Alle Mannigfaltigkeit der Welt vermag nur durch diese Formen in ein einheitliches System verwandelt zu werden; alle Qualitäten verschwinden durch ihre Anwendung und werden zu bloßen quantitativen Unterschieden, dem höchsten Ideal der Vernunft. Es bleibt für diese nur ein einziges x, eine ewige, unendliche, Naturkraft, die wie ein Proteus sich in unzähligen Verwandlungen offenbart, stets aber an Quantität die gleiche bleibt. Das was wir Materie oder Substanz nennen, ist nichts weiter als ein anderer Ausdruck für diese einzige, ihrem Wesen nach einheitliche, in ihren Erscheinungen unendlich mannigfaltige und verschiedene Naturkraft.

Zeit und Raum bewirken dieses staunenswerthe Wunder. Die ganze objective Welt ist nur das Product dieser beiden Formen, in denen der transscendentale Gegenstand erscheint.

Das sind die ewigen, unvergänglichen Wahrheiten, die Kant der Welt verkündet hat. Es ist das letzte Fundament, auf das der Menschengeist in Zukunft all sein Wissen, all sein Denken, all sein Forschen wird aufbauen, dessen Voraussetzung allein jedem künftigen philosophischen System die Berechtigung verleihen kann.

Wer an diesen Wahrheiten rütteln, sie bezweifeln wollte, der gliche dem Astronomen, der zu dem ptolemäischen System zurückkehren, dem Chemiker, der nach Priestley und Lavoisier seine Wissenschaft wieder auf die vier Elemente oder auf alchimistische und kabbalistische Formeln gründen wollte.

Es mag darum von Interesse sein, an einigen auf's Gerathewohl aufgelesenen Beispielen zu zeigen, wie weit entfernt die Zeit noch von dem Verständnisse der großen Kant'schen Offenbarungen entfernt ist. Denn ebenso wie im praktischen und sitt-

lichen Leben, gilt auch, und vielleicht noch mehr, in der Philosophie der Satz: Nichts ist belehrender als die Irrthümer Anderer.

Hermann Hettner sagt in seiner sonst recht schätzbaren „Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts" *):

„Aber es ist eine durchaus unerwiesene von Kant niemals näher untersuchte, in ihm nur aus Furcht vor Hume (!) entstandene Annahme, daß Nothwendigkeit und Allgemeinheit sich auf dem Boden der Erfahrung nicht gewinnen lasse, daß Erfahrung uns zwar sage, was sei, aber nicht, daß es so und nicht anders sein müsse. Und es ist nicht wahr, daß es solche ursprünglich angeborene Anschauungen und Denkformen gibt. Die heutige Wissenschaft weiß unumstößlich (woher denn in aller Heiligen Namen?), daß auch die Begriffe von Raum und Zeit und die sogenannten Kategorien sich ebenfalls erst erfahrungsmäßig entwickeln, daß auch sie nichts sind, als die vom Hergang der Sinnes- und Denkthätigkeit abgezogenen Verallgemeinerungen des Thatsächlichen und Erfahrungsmäßigen."

Das ist ungefähr als wenn man sagte: Columbus war ein recht braver Mann und tüchtiger Admiral, aber daß er Amerika entdeckt habe, war blos eine Einbildung, eine fixe Idee von ihm. Kopernikus war ein vortrefflicher Domherr und leistete auch Tüchtiges in der Astronomie, sein heliocentrisches System war jedoch nur eine Privatschrulle, die weiter keinen Werth hat. Robert Mayer war ein braver Familienvater und recht geschätzter Arzt, der auch über Fieber und Wärme ganz hübsche Experimente gemacht hat, aber sein Princip der Erhaltung der Kraft schmeckt doch sehr nach dem Irrenhause. Die heutige Wissenschaft weiß das unumstößlich! Möchten doch solche Phrasen für immer in den Orkus versinken! **)

*) Goethe und Schiller II, S. 6.

**) Was aber soll man gar von folgendem Satze halten, mit welchem Prof. Ed. Zeller das Jubiläum der „Critik der reinen Vernunft" zu feiern vermeinte (S. National-Zeitung vom 10. Juni 1881):

„Die heutige Sinnesphysiologie und Erkenntnißtheorie hat

Hettner fährt fort: „Jedoch durch diesen zopfigen Unterbau wird die Festigkeit und mächtige Kühnheit des Baues selbst nicht beeinträchtigt. Kant verstand, um mit Herbart zu reden, auch mit schlechten Messern trefflich zu schneiden."

Dieser Satz enthält eine ebenso monstrose Umkehrung der Wahrheit in ihr Gegentheil, als er unglücklich im Bilde und in der logischen Begründung ist. Seit wann werden denn auf schwacher, wurmstichiger Basis Riesenbauten aufgeführt, es seien denn Kartenhäuser? Zopfig in der Form ist das Gebäude, das Kant auf dem gewaltigen Fundament aufgeführt hat; da ist unglaublich viel gothisches Schnörkelwerk, scholastische Terminologien, die den Leser zur Verzweiflung bringen und die Critik zu einem für den scharfsinnigsten Philologen, der seine Kraft an den Vedas und dem Tripitaka erprobt hat, kaum zu enträthselnden Schriftwerke machen — aber alles dies hat keinen Bezug auf die transscendentale Aesthetik, deren Grundwahrheiten Hettner so cavalièrement geleugnet hat! Mit diesen Wahrheiten steht und fällt der ganze Kant'sche Bau — steht und fällt die Selbsterkenntniß der menschlichen Vernunft.

Hettner ist ein Literarhistoriker und man könnte ihm sein Kapitel über Kant vielleicht verzeihen, ihn mit dem Hinweis auf das ne sutor supra crepidam entlassen, wenn er nicht selbst an die Literaturgeschichte den höheren Anspruch gestellt hätte, daß sie eine „Geschichte der Ideen" sein müsse. Da braucht's denn allerdings etwas mehr als den Orakelton.

Schlagen wir nun aber eine neuere „Geschichte der Philo-

---

gezeigt, daß nicht blos die Formen, unter denen wir die Empfindungen verknüpfen, sondern auch schon die Empfindungen selbst an gewisse subjective Bedingungen geknüpft sind, von denen die Qualität der Empfindungen abhängt, sie hat nicht blos die Vollständigkeit, sondern auch die Apriorität der von Kant angenommenen Formen der Erscheinung auf's neue zur Discussion gestellt; sie hat eine vielfache Berichtigung und eine bedeutende Vereinfachung der Kant'schen Kategorien nöthig gefunden."

Den nothwendigen Commentar zu dieser Stelle habe ich gegeben in der „Gegenwart" (24. Juni 1881), auf welchen ich hiermit einfach verweise. Die Schlußfolgerungen wird der denkende Leser selbst ziehen.

sophie" auf. Ueberweg, ein Mann der, wenn er auch von Menschenfurcht eingeschüchtert war, doch redlich nach der Wahrheit strebte, stellt gleich *) die fundamentale und hochwichtige Unterscheidung zwischen aprioriſchen und Erfahrungs-Erkenntnissen in Frage, ja er nennt diese Voraussetzung das πρῶτον ψεῦδος, aus welchem mit großer Consequenz das ganze Gebäude des Kriticismus gewachsen sei!! Was könnte darnach dieser letztere anderes sein, als eitel Lug und Trug, da ja in philosophischen Schriften nicht wie bei Erfahrungswissenschaften, richtige Beobachtungen einen Ersatz bieten können für etwaige falsche Conclusionen, sondern Alles auf deductivem Wege gewonnen werden muß.

Und welche Argumente werden angeführt für diese leichtfertige Leugnung dessen, was für einen Geist wie Kant die gewisseste Wahrheit, das letzte Resultat seiner tiefsinnigen Forschungen, die endgültige Lösung aller früheren metaphysischen Dunkelheit, Schwierigkeit und unentrinnbaren Widersprüche gewesen?

Man höre! „Die empirische Basis der Geometrie erkennen philosophirende Mathematiker von der Bedeutung eines Riemann und Helmholtz an!" Ein sicheres Zeichen, daß diese Mathematiker keine Philosophen sind, sonst wüßten sie, daß der Berechtigungsschein der Mathematik von der Metaphysik ausgestellt werden muß und daß dieses vor hundert Jahren von Kant in endgültiger Weise geschehen ist.

Ferner werden citirt Riemann: Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen: „Die Eigenschaften, durch die sich der Raum von anderen denkbaren dreifach ausgedehnten Größen unterscheidet, können nur aus der Erfahrung entnommen werden." Hoc vere palmarium est. Der Raum soll sich von ausgedehnten Größen unterscheiden und zwar durch besondere Eigenschaften! Als wäre nicht der Raum die nothwendigste und unmittelbarste Voraussetzung, daß es überhaupt

*) Grundriß der Geschichte der Philosophie III, S. 204.

so etwas wie ausgedehnte Größen gibt und geben kann. Als wäre nicht seine wahrste und einzige Eigenschaft seine vollständige Gleichheit, ja Eigenschaftslosigkeit, wodurch er eben zugleich das Verständlichste und Unbegreiflichste von Allem ist!

Was nun das Wort Hypothesen betrifft, das Riemann in dem Titel seiner Schrift anwendet, und dem zur scheinbaren Unterstützung der Titel einer Helmholtz'schen Schrift zur Seite gestellt wird: „Ueber die Thatsachen, die der Geometrie zu Grunde liegen", so sind diese beiden Wörter gleich falsch und widersinnig. Es muß heißen: die Voraussetzungen. Hypothesen sind allerdings auch Voraussetzungen aber mit dem Nebenbegriffe nur einstweilen angenommener Gültigkeit, bis sie etwa durch neue Erfahrung umgestoßen oder rectificirt werden: dies Wort paßt aber durchaus nicht, wo von den denknothwendigen, transscendentalen Voraussetzungen, d. h. von dem was überall vorausgesetzt werden muß, damit ein Anschauen und Denken möglich wird, die Rede ist. Daß aber der Geometrie gar Thatsachen zu Grunde liegen sollen, wodurch sie allerdings zu einer empirischen Wissenschaft gestempelt würde, sollte von Niemanden, der auch nur einen Hauch des Kant'schen Geistes verspürt, behauptet werden. *)

Alle die bedauerlichen Irrgänge und Phantastereien der neueren Mathematiker, das Gerede von einem Krümmungsmaße des Raums, einer vierten oder n^{ten} Dimension und was dergleichen Herrlichkeiten mehr sind, rühren einzig und allein daher, daß die Mathematik die Fühlung mit der Philosophie verloren hat, daß sie das Studium Kants vernachlässigt und die längst von ihm verkündigten Wahrheiten entweder niemals gelernt oder nicht verstanden hat.

Es scheint doch eine so einfache Frage: „Von welchen Voraussetzungen geht alle Mathematik, deren Sätze doch überall mit

*) Nothwendigkeit ist in der Mathematik anzutreffen; ihr Fundament kann also weder hypothetisch, noch assertorisch (die Aussageform der Thatsachen) sein. Zeit und Raum sind Denknothwendigkeiten.

dem Charakter der Gewißheit und Nothwendigkeit auftreten, geht überhaupt alles menschliche Denken aus?" Die Entdeckung dieser Voraussetzungen, ihre Aussonderung aus dem Denkproceß, ihre Darstellung in vollkommener Reinheit d. h. unvermischt mit empirischem oder realem Stoffe, konnte freilich nur eine Leistung höchster Geisteskraft, angestrengtester, nach Innen gerichteter Abstraction, mit einem Worte ein Resultat höchster menschlicher Besonnenheit sein, wie es nur einmal einem von der Natur zu solchem Zwecke mit der außerordentlichsten Denkkraft ausgestatteten Kopfe, wie Kant war, gelingen konnte. Darin liegt der ungeheuere Tiefblick, die großartige Erleuchtung, die ihm den vor ihm unbekannten und ungeahnten Weg der Kritik, des Kriticismus eröffnete, daß er sich sagte: Auf ein Letztes in der wirklichen Welt vermag ich nicht hinabzudringen: weder auf ein Letztes im Raum, noch auf ein Letztes in der Zeit, noch auf ein Letztes in der Ursachenverkettung, noch auf ein Letztes in der Substanz und ihren Theilen: wohl aber muß es mir gelingen können, das Letzte der Vernunft und des Denkens — die Elemente, die ewigen Voraussetzungen derselben zu ergründen und so das Inventar ihres Urbesitzes und somit auch die unverrückbare Gränze ihrer Leistungen festzustellen.

Eine große Thorheit aber ist es, zu wähnen, daß diese Wahrheiten, um mich eines Leibniz'schen Ausdrucks zu bedienen, wie die edicta praetoris auf ehernen Tafeln in den Tiefen der Menschenseele geschrieben seien, so daß sie diese jedesmal bei all ihren Functionen als bewußte Urtheile sich vergegenwärtige. Das heißt einfach in die falsche Auffassung Locke's zurückfallen, der eben darum alle apriorische Wahrheit leugnete und Alles auf Erfahrung zurückführte. Locke führte damit wenigstens den heilsamen und erfolgreichen Streit gegen die angeborenen Begriffe. Sollte man sich heute nicht zu der Einsicht erheben können, daß das was weder als Begriff, noch als Urtheil in unserem Bewußtsein vorhanden ist, dennoch als Gewißheit in demselben schlummern kann? Alles Denken beruht auf dem Gegensatz von Subject und Object: muß man das wissen, begrifflich

wissen, um denken zu können? Ist es darum aber weniger gewiß, auch jedem Denkenden selbst weniger gewiß?

„Alles Denken stammt aus der Erfahrung" ist eine ebenso große Weisheit, als wenn Jemand sagen wollte: „Alle Verdauung stammt aus der Nahrung." Es ist ja wohl gewiß, daß es keine Verdauung ohne Nahrung gibt, so wenig als jemals ein Denken entstanden wäre ohne empirischen d. h. sinnlichen Stoff. Aber kann ich nicht Organisation und Function des Magens für sich betrachten und wissenschaftlich darstellen? Der Magen allein ist activ, die zugeführte Nahrung verhält sich passiv, läßt sich umarbeiten. Soll ich nicht die Activität des Denkens in seinen letzten Tiefen belauschen können und zeigen, wie es mit dem zugeführten Stoffe der passiven Sinneseindrücke verfährt?

Man beurtheile darnach folgende Stelle Ueberwegs *):

„Naturwissenschaft, sagt Kant, enthält synthetische Urtheile a priori in sich z. B. in allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert; in aller Mittheilung der Bewegung müssen Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich sein; ferner das Gesetz der Trägheit ꝛc. Hieran knüpft sich die Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?"

Hiezu bemerkt Ueberweg: „Die Geschichte der Naturwissenschaft zeigt aber, daß sich diese allgemeinen Sätze, wozu das Gesetz der Erhaltung der Kraft u. A. sich hinzufügen lassen, als späte Abstractionen aus wissenschaftlich durchgearbeiteten Erfahrungen ergeben haben und keineswegs a priori vor aller Erfahrung oder doch unabhängig von aller Erfahrung als wissenschaftliche Sätze feststanden."

Aus diesem Einen Satze kann man ersehen, wie viel Verworrenheit und innere Widersprüche sich zusammenfinden, wenn man nicht bis zu dem eigentlichen Lebenspunkte, dem wahren Kern der Lehre Kant's gedrungen ist, von dem aus doch alles klar und selbstverständlich erscheint.

*) Loc. cit. p. 207.

Zunächst ist es Niemanden eingefallen, zu sagen, daß diese Axiome als wissenschaftliche Sätze in dem Bewußtsein des Menschen von Anfang an festgestanden hätten. Ein anderes aber ist, daß sie ihn in allen seinen Urtheilen unbewußt geleitet haben, und daß von dem Tage an, wo überhaupt Erfahrungen gemacht worden sind, z. B. die Ueberzeugung, daß aus Nichts nichts wird und daß Nichts zu nichts wird, in dem Menschen als unerschütterliche Basis aller seiner Schlußfolgerungen gewirkt hat. Diese Ueberzeugung, die feste Grundlage aller wissenschaftlichen Erkenntniß — denn sie verbindet die stets particulare und zufällige Erfahrung mit dem Universalen und Nothwendigen, ohne das eine Wissenschaft nicht bestehen kann — ringt sich schließlich selbst zum sprachlichen Bewußtsein, zum wissenschaftlichen Ausdruck empor, und so sehen wir dieselbe zuerst in der Lehre des Demokrit und Epikur als die Unveränderlichkeit der Atome, dann seit Aristoteles als die Unzerstörbarkeit der formwechselnden Materie, in der Scholastik als die Lehre von der Substanz sich je nach dem Zeitbewußtsein einen mehr oder minder adäquaten begrifflichen Körper schaffen.

Zum zweiten hätten wir wohl Ueberweg's Angriff unmittelbar dadurch ad absurdum geführt, daß wir einfach die Frage an ihn gerichtet, was er denn unter einer wissenschaftlich durchgearbeiteten Erfahrung versteht. Wissenschaftlich durcharbeiten muß doch wohl nach gewissen Principien geschehen — nun, wo sollen diese Principien herkommen? Aus der Erfahrung? unmöglich, denn diese ist ja das Object — also müssen sie wohl außerhalb aller Erfahrung liegen, was so viel heißt als aprioriſch sein. Ferner hätten wir Ueberweg aufzufordern, uns doch zu sagen, was er unter dem so leichthin als Erklärung angewandten Worte: Abstraction verstanden hat, das so oft und so zuversichtlich uns als ein verblüffendes Schlagwort entgegentritt, ohne daß sich Jemand die Mühe nimmt, ihm auf den Grund zu kommen, wodurch es meistens als ein asylum ignorantiae gebraucht wird. Abstraction heißt doch Wegdenken, die Methode des Abstrahirens besteht also in fortgesetztem Weg-

werfen von Gepäck, um den Gedankenflug zu erleichtern. Schon Locke ging hier eine tüchtige Strecke Weges, indem er die qualitates secundariae von den primariae unterschied, und die letzteren als die wahrhaft objectiven d. h. realen Eigenschaften der Dinge aussonderte; er sagte also etwa: Geruch, Geschmack, Farbe u. s. w. sind Eigenschaften, die eigentlich mehr Affectionen meiner Sinnlichkeit sind, die kann und muß ich mir wegdenken; dann bleibt eben noch ein Rest von Eigenschaften als: Ausdehnung, Gestalt, Bewegung u. s. w., die ich mir durchaus nicht wegdenken kann, die also nothwendige und objective Eigenschaften aller wirklichen Dinge sind. Auf diesem Wege der Abstraction oder des Wegdenkens drang nun aber Kant bis in die untersten Tiefen, bis er endlich zu jenen Elementen gelangte, die in Wahrheit nicht mehr weggedacht werden können, und daraus den Schluß zog, daß sie nicht den wirklichen Dingen abgelernt und entlehnt sein können, sondern daß sie die Urfunctionen alles Erkennens sein müßten, daß sie also subjectiv seien und daß der Intellect *aus* diesen Formen alle Wirklichkeit gestalte. Denn ich kann von Allem, was die Erfahrung gibt, auch von der Bewegung, ja von der raumerfüllenden Materie selbst, abstrahiren, kann dieses alles, wie auch alle gemachte Erfahrung wegdenken, kann recht wohl denken, daß es selbst einen leeren Raum gäbe und daß alles Wirkliche ganz anders geordnet ist, als es ist — nur Zeit und Raum *kann* ich nicht wegdenken — die sind demnach eine *Denknothwendigkeit* und wohl vermöge oder an der Erfahrung aber nun und nimmermehr *aus* der Erfahrung abstrahirt.

Es bleibt uns somit nur die oben bereits aufgestellte und offen gelassene Wahl entweder:

Zeit und Raum als die wahren und einzigen Realitäten zu erklären und in der That haben wir gesehen, daß der mächtige Genius des Carteſius selbst in diesen — aus consequentem Denken unter Voraussetzung der Substanz erklärlichen — Irrthum verfallen ist, indem er die bloße Raum-Ausdehnung mit dem wirklichen Körper identificirte, und den charakteristischen Grund anführte, daß er sich ja alles übrige wegdenken könne;

oder wir müssen diese beiden Elemente als Urformen ansehen, die der Sinnlichkeit und dadurch auch dem Denken eigen sind, und in welche dieses alles Wirkliche, von Erfahrung Gegebene ausgestaltet.

Von dem gleichen Irrthume wie Ueberweg war Herder geblendet in dem maßlosen und leidenschaftlichen Angriffe, den er, durch persönliche Verstimmung gereizt, in seiner „Metakritik" gegen die Lehre Kants richtete. Das einzig Verdienstliche an dieser Schrift ist, daß sie die Genesis menschlicher Begriffe aus den particularen Anschauungen, ihre breite und feste Basis in der Sinnlichkeit, richtig betont und erklärt, während Kant, durch seine große Entdeckung verführt, auch dem Verstande in den Kategorien eine Reihe von aprioriſchen, formalen Begriffen vindicirte, die also ursprünglich und vor aller Erfahrung ihm eigen sein und mit deren Hülfe er dann das ganze Anschauungsmaterial nach bestimmten Regeln ordnen sollte.

Es genüge, an einigen Stellen das vollständige Fehl- und Irregehen der Herderschen Metakritik nachzuweisen. Es rührt eben meist daher, daß Herder die Tiefe des Begriffs der Metaphysik, wie Kant ihn aufstellte, nicht zu fassen vermochte und deshalb in dem alten Dogmatismus, der eigentlich keine andere Bürgschaft als den gemeinen Menschenverstand anführen konnte, stecken blieb, theils psychologische Erklärungen für prima philosophia ausgab.

So wird denn also frischweg das Sein vorausgesetzt und damit die gewaltige Umkehrung der Ontologie in Dianoiologie, jene eigentliche Fundamentalleistung der Kant'schen Lehre, mit einem Federstriche beseitigt: „Seyn, heißt es,*) ist der Grund aller Erkenntniß. Wo nichts ist, erkennet nichts und wird nichts erkannt; darüber kann nicht philosophirt werden. Seyn ist also auch der Grundbegriff der Vernunft und ihres Abdrucks, der menschlichen Sprache. Keine Wahrnehmung, kein Begriff in

*) Herders sämmtliche Werke. Stuttgart 1830. I Zur Philosophie und Geschichte. Band 16, S. 89.

ihr, er betreffe Sache oder Beſchaffenheit, Zeit und Ort, Thun oder Leiden kann gedacht werden, ohne daß ihm ein Seyn, das man zeigt oder vorausſetzt, zum Grunde liege. Das Seyn knüpft jedes Urtheil des Verſtandes; keine Regel der Vernunft kann ohne ein Seyn gedacht werden. Erſcheinung führt auf Täuſchung; die Worte Daſeyn, Gegenſtand, Wahr, Wiſſen, Weſen u. ſ. w. bezeichnen ein Daſeiendes, Gewiſſes, Feſtes."

Das thun dieſe Worte allerdings, aber die große Frage, die Kant aufwarf, nachdem alle vorhergehenden Philoſophien in fruchtloſen Verſuchen gerade an ihr geſcheitert waren und zum Skepticismus geführt hatten, lautet eben: Mit welchem Rechte, quo jure kann und darf das menſchliche Denken dieſe Worte anwenden, kann und darf daſſelbe ſeinen Gegenſtänden Wahrheit, Gewißheit, Weſenheit, mit einem Worte ein Sein zuſchreiben? „Keine Regel der Vernunft kann ohne ein Sein gedacht werden" ſollte vielmehr heißen „Alle Regeln der Vernunft gehen auf das Sein, haben daſſelbe zum Zielpunkte." Wenn es aber Regeln der Vernunft gibt, ſo iſt offenbar der einzig richtige Weg, das was wir als Sein behaupten, aus jenen herzuleiten, nicht umgekehrt. Das iſt aber der Weg, den Kant einſchlug, es iſt der einzig richtige Weg, es iſt der des Kriticismus.

Die große Lehre der transſcendentalen Idealität von Raum und Zeit wird dann in ächt ſpießbürgerlicher Weiſe zu einer rein pſychologiſchen Erfahrungslehre herabgewürdigt: *) „Wir ſind und zwar mit anderen; das wo wir ſind, hängt unſerem Daſeyn an, ebenſowohl wie das wo derer, die nicht wir ſind. Dies Wo heißt Ort unſeres Daſeyns; wir nehmen ihn ein d. i. ein anderes kann in dieſem Augenblicke nicht ſein, wo wir ſind. Unſer Seyn iſt umgränzt und wo wir nicht ſind, können andere ſein, dies verneinende Wo nennen wir Raum. Es iſt Raum für andere da, ſie können darin einen Ort haben. Nehmen ſie dieſen ein, ſo iſt der Raum beſetzt, erfüllt; einem anderen Platz zu machen, müſſen ſie ihn räumen u. ſ. w."

*) Loc. cit. p. 69.

Statt nun aus diesen ersten und sich unmittelbar aufdringenden Gewißheiten die Denknothwendigkeit des Raumes zu erschließen, und damit der Lehre Kants gerecht zu werden, läßt Herder sein „verneinendes wo“ „zu einem Erfahrungsbegriff werden, veranlaßt von der Empfindung, daß ich weder das All, noch allenthalben bin, daß ich im Universum nur einen Ort einnehme!“ Als setzte dies alles nicht schon die Grundanschauung des Raumes voraus! Als könnte dieses „große, gemahlte Bild eines Nichts, wo etwas sein kann“ wie Herder wieder den Raum nennt, Gegenstand einer Empfindung sein, womit doch nur eine Modification unseres Bewußtseins d. h. des inneren Sinns bezeichnet wird! Die Berufung Kants auf die Geometrie und die Apodicticität ihrer Sätze sucht Herder durch einen Einwurf zu widerlegen, der gerade die glänzendste Bestätigung der Transscendental-Philosophie ist: „die Geometrie, sagt er,*) zergliedert den Raum nicht, sie leitet nichts aus ihm her; sie gebraucht ihn, wie er ihr sinnlich gegeben ist und ziehet auf ihm Linien und Figuren, ohne sich um das, was er in der Metaphysik sei, auch nur zu bekümmern.“ Setzen wir an die Stelle des Wortes Metaphysik, das für Herder offenbar nur ein gefürchteter dunkler Abgrund war, das richtige: in der Wirklichkeit, so haben wir eben die wichtigste Lehre der Metaphysik, die Erklärung, wie synthetische Urtheile a priori möglich sind.

Und obschon Herder die zwingende Nothwendigkeit der Raumvorstellung an verschiedenen Stellen hervorzuheben nicht umhin kann: „Das ungeborene Kind in seiner engen Wohnung ist, durch mancherlei Druck und Stoß dieser Empfindung schon inne geworden**)“ „Schon die Unterscheidung Ich und Nicht-Ich war ein Erfahrungsbegriff des Raums: an und außer uns war uns, unabtrennlich von unserem Daseyn dieser Begriff gegeben“ ***) — so gefällt er sich doch gleich darauf, zu zeigen,

*) Loc. cit. p. 77.
**) Loc. cit. p. 70.
***) Loc. cit. p. 74.

wie der Begriff Zeit in der menschlichen Vernunft und Sprache entstanden sei und meint dann: „Allerdings ward also mit dem Laufe der Zeiten und ihren Veränderungen dem Menschengeschlecht eine ‚Anschauung' der Zeit, nicht aber a priori, auch nicht zur metaphysischen Speculation, sondern aus Bemerkungen, auf praktische Zwecke hinausgehend." Daß der Mensch keine Raum- und Zeitanschauung gehabt hätte, bevor er die Begriffe Raum und Zeit in ihrer Reinheit sich gebildet und durch Worte ausgedrückt, ist eine ebenso tolle Behauptung, als wenn Jemand sagte, der Mensch habe nicht gegessen und getrunken, bevor er diese Thätigkeiten durch Vernunftbegriffe fixirt habe — wozu dann um das Bild zu vervollständigen hinzugefügt werden könnte, er habe diese Vernunftbegriffe überhaupt nur zu praktischen Zwecken d. h. zum Essen und Trinken und habe kein Recht, dieselben zu physiologischen Studien zu verwenden!

Wie wenig Herder des Verständnisses einer wirklich metaphysischen Aufgabe fähig war, ist aus den mitgetheilten Proben genugsam erwiesen. Aber selbst seine psychologischen Erörterungen sind oft höchst unglücklich, nämlich überall wo er sie als Schlüssel für metaphysische Fragen verwenden will. Was soll man dazu sagen, wenn er z. B. *) den Begriff des Raums als die Welt des Gesichts bezeichnet, das uns auf einmal viele Dinge nebeneinander zeiget und dann sagt: „Bestimmungen der Zeit gehören eigentlich dem Ohre, da dieses Organ die Folge der Dinge (!) gleichsam horchender aufnimmt", und wenn er dann folgendes psychologische Schema **) daraus construirt:

1. Bewußtsein.

2. Gesicht als Organ des Nebeneinander. 3. Gehör als Organ des Nacheinander.

4. Gefühl. Organ des In- und Durcheinander.

*) Loc. cit. p. 92.
**) Loc. cit. p. 98.

Den Raum sehen, die Zeit hören *) und dann alles Räumliche und Zeitliche durch das „Gefühl" ordnen, das ist allerdings ein „In- und Durcheinander", wie man es kaum einem Lehrlinge verzeihen dürfte und womit der Beweis geliefert ist, welch ein dreistes Unterfangen und unverzeihliche Anmaßung der ganze Angriff Herders gegen Kant gewesen ist.

Konnte ein Geist wie Herder sich so verirren und so schwer vergehen, so dürfen wir uns nicht verwundern, wenn zahllose kleinere Geister, namentlich durch die Dunkelheit und die steife, scholastische Form der Kant'schen Darstellung vom ernsten gründlichen Studium abgeschreckt, die großen Ergebnisse der Kritik in Bausch und Bogen zu verwerfen sich vermaßen. Ueber sie hat die Zeit Gericht gehalten, sie zogen wie leichtes Gewölke vor dem strahlenden Antlitz der Sonne vorüber.

Ich will nur noch die Bemerkungen Eines verdienten Mannes anführen, der zum mindesten mit allen Kräften redlich nach Wahrheit gerungen hat, der aber von dem gleichen Irrthum, wie Herder, befangen war, daß die empirische Psychologie die Stelle der Metaphysik vertreten könne, und darum gleichfalls Kants Lehre durchaus mißverstehen mußte, ich meine Theodor Waitz. Dieser sagt nämlich **): „Raum und Zeit zu ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit machen, sie nicht für abstracte, discursive, sondern für reine Anschauungen a priori halten, heißt zwar nicht geradezu und offen aber versteckt und auf einem Umwege angeborene Vorstellungen annehmen. Denn Formen der Sinnlichkeit sind zwar nicht selbst Vorstellungen, aber sie sind wesentliche innere Bedingungen, ohne welche es zu gar keiner Auffassung

*) Diese unglaubliche Verwechselung qualitativer Sinne mit dem Wesen der Sinnlichkeit läßt sich auch der Herausgeber des Kant, Rosenkranz, zu Schulden kommen, indem er in der „Geschichte der Kant'schen Philosophie" Band XII S. 160 seiner Ausgabe, sagt, Kant habe unter dem äußeren Sinn das Gefühl und Gesicht, unter dem inneren Sinn das Gehör!! verstanden. Sollte man einen solchen Unsinn von einem Manne erwarten, der sich ein halbes Leben mit Kant beschäftigt hat?

**) Grundlegung der Psychologie S. 126.

äußerer Erscheinungen überhaupt kommen könnte. Wenn man nämlich — selbst abgesehen davon, daß man wegen der Undenkbarkeit einer Form ohne Stoff Kant sogleich fragen müßte: was ist der ursprüngliche vor aller Erfahrung existirende Stoff der Sinnlichkeit, wenn Raum und Zeit ihre ursprünglichen Formen sind? und wie kommt diese Sinnlichkeit, die blos eine ursprüngliche Form ohne ursprünglichen Stoff hat, gar zu zwei Formen auf einmal? — wenn man, sage ich, die an sich ganz unpassende Zerlegung einer jeden sinnlichen Vorstellung in Form und Stoff zuläßt, so wird nach Kant der Stoff von außen der Seele gegeben, die Form thut sie selbst hinzu. Daß Roth als roth vorgestellt wird, wäre der Stoff, daß es aber in dieser oder jener Gestalt, Lage, Größe u. s. w. in dieser oder jener äußeren Beziehung überhaupt vorgestellt wird, würde die Form der Vorstellung sein, die wir selbst durch die Organisation unseres Inneren genöthigt sind aus eigenen Mitteln hinzuzuthun in dieser oder jener ganz bestimmten Weise. Der Stoff allein würde gar nicht vorgestellt werden können, denn indem der Stoff erscheinen, zur Anschauung kommen soll, muß er eben eine bestimmte Form annehmen. Ist aber diese Form schon in uns präformirt, so stehen wir mit dieser Annahme schon am Ende der Erklärung und es läßt sich von dem ganzen sinnlichen Anschauungsvermögen nichts weiter sagen, als daß es jedesmal so ausfalle wie die angeborenen Dispositionen der Seele (wenn es erlaubt ist, diesen Ausdruck für die Kantischen „Formen der Sinnlichkeit" zu gebrauchen) in Verbindung mit dem Stoffe, auf dem sie beim sinnlichen Vorstellen mit Nothwendigkeit angewendet werden, es gestatten. Mit diesem Satze war der Kant'schen Philosophie der Weg zu einer guten Psychologie für immer verschlossen, denn sie mußte es von vornherein für unnütz und thöricht erklären je eine Untersuchung darüber zu machen, wie wir zu den Vorstellungen des Räumlichen und Zeitlichen gelangen."

Diese Stelle wimmelt von Mißverständnissen, indem sie andererseits Behauptungen als Gegengründe gegen die Kant'sche Lehre aufführt, die gerade ihre Wahrheit unzweifelhaft beweisen

z. B. daß kein Stoff ohne Form zur Anschauung gelangen kann. Das Beispiel mit dem Roth aber verräth vollkommenes Mißverstehen. Käme doch Waitz heute wieder und sähe, wie die heutige Physik so emsig bemüht ist, alle die verschiedenen Qualitäten der Dinge, ihr Duften, Schmecken, Leuchten, ihre zahllosen Farben und Töne, ihre Wärme, ihr elektrisches und magnetisches Verhalten auf nichts anderes als reine Bewegungsformen eines x, das wir Stoff oder Materie nennen, zurückzuführen, und die Naturforscher erst dann sich befriedigt erklären, wenn ihnen dies gelungen ist, wie Schuppen würde es ihm von den Augen fallen und er würde laut die Größe jenes wunderbaren Geistes preisen, der dies alles vorausgesehen und vorausgesagt und durch seine eigene Anregung den mächtigsten Impuls zu dieser allein heilbringenden Methode gegeben hat, indem er das innerste Wesen der Erkenntniß entschleierte.

Es ist indessen interessant zu bemerken, wie Waitz, nachdem er die Kantische Lehre kurzerhand verworfen, durch die Gewalt der Wahrheit und den unbewußten mächtigen Einfluß der einmal ausgesprochenen Erkenntniß, dahin getrieben wird, dieselbe anzuerkennen und oft mit den eigenen Worten Kants, nur öfter vermengt mit dem alten Dogmatismus, auszusprechen. So sagt er mit Recht den Materialisten gegenüber *):

„Empfindbar ist doch wohl nur der Nervenreiz als solcher; Niemand glaubt Gegenstände zu empfinden, sondern überzeugt sich ohne Schwierigkeit, daß wenn er mit den Worten Sehen und Hören bloße Empfindungen bezeichnet, es nur ungenau gesprochen ist, wenn er sagt, er sehe oder höre äußere Dinge. Bezeichnet er aber mit Sehen und Hören Vorstellungsthätigkeiten, Perceptionen von Empfindungen und sagt dann, er sehe oder höre äußere Gegenstände, so kann es blos die Seele sein, welche durch einen psychischen Vorgang, der also einer weiteren Erklärung bedarf, zu den percipirten Nervenreizen die Vorstellungen von etwas Aeußerem hinzu-

*) Loc. cit. p. 98.

thut. Dem Kinde, welches nach Außen greift, hat sich schon der vorübergehende Gesichtseindruck in einen als bleibende Ursache hinzugedachten äußeren Gegenstand auf irgend welche Weise umgewandelt und nun greift es natürlich nach diesem und nicht nach dem Eindrucke..... Diese Abhängigkeit aller unserer Empfindungen und Empfindungsvorstellungen von fremden und unbekannten Ursachen, die uns zwingen zu empfinden und vorzustellen, und gerade so oder so zu empfinden und vorzustellen, scheint eine große Rolle bei der Entstehung der Vorstellung von äußeren Gegenständen zu spielen..... Freilich muß zugestanden werden, daß diese Vorstellungsweisen nothwendig und gar nicht zu umgehen sind — und das ist es eben was die Psychologie zu deduciren hat!!"

Ungefähr so sagt's Kant auch, nur mit etwas anderen Worten. Der große Unterschied liegt aber darin, daß Waitz dies der Seele zuschreibt, womit er also in den alten Dogmatismus zurückfällt, der ein x hypostasirt, während der große Kant vorsichtig kritisch nur von dem Intellect, dem Bewußtsein oder wie er sich oft ausdrückt, dem Gemüth redet und nachdrücklich hervorhebt, daß wir kein Recht haben, das Subject dieses Bewußtseins als ein an sich seiendes Ding, also eine Seele anzunehmen. So erklärt es sich denn, daß Waitz das aus der Psychologie herzuleiten bemüht ist, was allein Aufgabe und Gegenstand der Metaphysik sein kann. Der größte Widersinn aber liegt darin, daß Erfahrungs-Psychologie uns belehren soll, warum wir nothwendig in Zeit und Raum vorstellen müssen.

Obige Mißgriffe und Mißverständnisse der Kant'schen Lehre habe ich nur angeführt, um zu zeigen, wie die größten und zweifellosesten Wahrheiten der Philosophie noch immer weit entfernt davon sind, in das Bewußtsein auch der Gebildetsten eingedrungen zu sein. Man kann daraus zugleich erlernen, welch ein Unterschied doch ist zwischen den denknothwendigen Voraussetzungen selbst und dem wissenschaftlichen Bewußtsein derselben

in ihrer Reinheit. Letzteres ist eben der Inhalt der Metaphysik und, wie es scheint, nur Wenigen und sehr schwer zugänglich; die Voraussetzungen selbst sind dagegen als dunkle, aber zweifellose Ueberzeugungen Eigenschaft alles Denkens, so daß es z. B. Niemanden einfällt, an dem Raum etwas ändern zu wollen oder ihn als Ursache von irgend etwas anzusehen, was doch nothwendig geschehen müßte, wenn man ihn für etwas Wirkliches hielte. Ebensowenig glaubt Jemand — wenn er nicht von angeborenem Wahn oder Katheder-Hallucinationen befangen ist —, daß es die Zeit ist, die den Felsen abbröckelt, die Pflanze wachsen macht, Alles zerstört und Alles hervorbringt. Wohl sagt Goethe: „Die Zeit selbst ist ein Element." Das ist sie allerdings, aber ein Element des Vorstellens und Denkens.

Es mag nun auch zweckmäßig sein, die Vorahnungen der großen Lehre Kants hier kurz zu erwähnen. Es ist nur natürlich, wenn wir annehmen, daß dieselbe, so zu sagen, in der Atmosphäre gelegen habe und daß Kant nur der gewaltige Donnerer war, der mit dem Blitze des Genies den Schoß der Wolken zum Bersten brachte und ihren Inhalt als befruchtenden Regen auf die Erde strömen ließ. Wir werden uns deshalb nicht wundern, wenn wir dieselbe bei einzelnen der bedeutendsten Zeitgenossen Kants schon wetterleuchten sehen, wie wir ja die ersten Ahnungen der großen Wahrheit schon bei Aristoteles und den Neuplatonikern, deutlicher aber bei Hobbes, Spinoza und Leibniz schon vorfinden.

Schopenhauer weist darauf hin *), „daß die Lehre von der Idealität des Raums und der blos phänomenalen Existenz der Körperwelt schon dreißig Jahre früher ausgesprochen wurde von Maupertuis, wie dies des Näheren zu ersehen aus Frauenstädts Briefen über Schopenhauers Philosophie, Brief 14. Maupertuis spricht diese paradoxe Lehre so entschieden und doch ohne Hinzufügung eines Beweises aus, daß man vermuthen muß, er habe sie wo anders hergenommen."

*) Welt als Wille und Vorstellung II, S. 57.

Ebenso hat Liebmann *) darauf aufmerksam gemacht, daß Lambert in seinem Briefwechsel mit Kant (1765) schon die Bemerkung macht: „Raum und Dauer ist kein Genericum; es ist nämlich nur ein Raum und eine Dauer, so ausgedehnt auch beide sein mögen." Merkwürdiger noch ist folgende Stelle aus dessen „Neuem Organon" (1764, Band I, S. 423) in dem Abschnitte „Dianoiologie": „Wenn wir den Begriff der Ausdehnung sowohl dem Raume als der Zeit nach, oder unmittelbar die Begriffe des Raums und der Zeit als ganz einfache Begriffe ansehen, so haben wir drei Wissenschaften, die im strengsten Verstande a priori sind: nämlich die Geometrie, die Chronometrie und die Phoronomie. Die Geometrie fordert keine andere Möglichkeit, als die von einer geraden Linie und ihrer Lage um einen Punkt herum, so construirt sie sogleich Winkel, Zirkel, Sphären und mit diesen alle Figuren und Körper. Die Chronometrie fordert nichts als den einförmigen Lauf der Zeit und damit construirt sie Cyclos, Periodos etc. Die Phoronomie nimmt Zeit und Raum zusammen und errichtet dadurch die Theorie der Bewegung, Geschwindigkeit und Translation bewegter Punkte u. s. w. Demnach, wenn man annimmt, daß die Begriffe von Zeit und Raum einfach sind, so sind sie von der Erfahrung unabhängig und folglich, da diese drei Wissenschaften weiter nichts als diese drei Begriffe gebrauchen, so sind sie im strengsten Verstande a priori."

Diese Stelle kommt der Kant'schen Lehre schon ziemlich nahe, ohne jedoch in ihre wahre Tiefe hinabzudringen. Interessant ist namentlich der Versuch Lamberts, der Geometrie eine Chronometrie gegenüber zu stellen. Dieser Versuch beweist eine richtige Ahnung, nämlich, daß wie es eine Wissenschaft des reinen Raumes gebe, als welche die Geometrie sich offenkundig darstellt, ebenso auch eine auf der reinen Form der Zeit gegründete aprioriſche Wissenschaft gedacht werden müsse. Lambert glaubte, sie müsse als Chronometrie erst geschaffen werden und ihr Inhalt

*) Zur Analysis der Wirklichkeit S. 212.

müsse demnach Eintheilung und Ausmessung wirklicher Zeitabschnitte sein. Dem Tiefblicke Kants wurde offenbar, daß diese Wissenschaft, (die ursprünglichste von allen, denn sie wird in der Geometrie schon vorausgesetzt) bereits vorhanden sei in der Arithmetik. Die Zahl und das Zählen wird in der That nur durch die reine Anschauungsform der Zeit möglich. Da dieses die Grundform aller Denkfunction ist, in welche schließlich Alles, auch das räumlich Angeschaute zurückverwandelt werden muß, so kann man die Zahl als das wahre Charakteristicum des menschlichen Intellects bezeichnen; sie ist das Allgemeinste und zugleich das Besonderste, sie bindet und trennt Alles, sie ist Logos im eigentlichsten Sinne des Wortes; der Raum ist nur durch sie bestimmbar, wie umgekehrt sie nur durch den Raum möglich wird. Sie enthält, wie schon Pythagoras ahnte, die höchste Weisheit; Alles wird durch sie zu einem Mehr oder Weniger, zur Quantität. Diese, in allen Zeiten mehr oder minder bewußte Wahrheit auf ihren wahren metaphysischen Grund, auf die aprioriische Organisation des menschlichen Erkenntnißvermögens zurückgeführt zu haben, ist eine der höchsten Leistungen der Kant'schen Vernunft-Kritik. Mit welcher Schwierigkeit und Geistesanstrengung sie verbunden war, mag der Leser schon daraus entnehmen, daß Kant in der Dissertation: de mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis noch die reine Mechanik als die Wissenschaft der reinen Zeit bezeichnete, da die Zahl nur durch Zusammenfassen von Zeit und Raum entstehen könne. Man kann die Zeit nur an der Bewegung bestimmen: das ist wahr in der Empirie und führte zu dem allgemeinen Wahnglauben, die Zeit selbst werde erst aus der Bewegung abstrahirt, daher ist bei Aristoteles die Zeit „die Zahl der Bewegung", bei Hobbes „phantasma motus" u. s. w. Nur der Tiefsinn eines Kant vermochte den Beweis zu erbringen, daß die Bewegung durch die Zeit bestimmt wird.

Obigen Stellen will ich noch folgende, die Beschränkung aller menschlichen Erkenntniß auf die Erscheinungswelt und

deren Abhängigkeit von Zeit und Raum als imaginären Wesen deutlich hervorhebenden Worte Diderot's*) hinzufügen:

„Le monde est éternel pour vous comme vous êtes éternel pour l'être qui ne vit qu'un instant. Cependant nous passerons tous sans qu'on puisse assigner ni l'étendue réelle que nous occupions, ni le temps précis que nous aurons duré. Le temps, la matière et l'espace ne sont peut-être qu'un point."

„Qu'aperçois-je? Des formes. Et quoi encore? Des formes. J'ignore la chose. Nous nous promenons entre des ombres, ombres nous-mêmes pour les autres et pour nous. Si je regarde l'arc-en-ciel tracé sur la nue, je le vois; pour celui qui regarde sous un autre angle il n'y a rien."

Die Verallgemeinerung dieses Beispiels, die Uebertragung der hier ausgesprochenen Wahrheit auf alle Dinge der Welt, die wie der Regenbogen sich nur als Erscheinungen durch das Prisma von Zeit und Raum darstellen, so daß ebensowohl das je le vois wie auch das il n'y a rien erklärlich wurden und neben einander bestehen konnten, war die klar erkannte und richtig gestellte Aufgabe der Critik.

Die Einsicht, daß alles in Raum und Zeit bestimmt sein müsse und daß alle unsere Erkenntniß auf dieser Basis beruhe, tritt uns im Larvenzustande zuerst bei Spinoza entgegen. Wenn dieser nämlich in der Ethik I, defin. 2 sagt: „Cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore", so hat er damit eigentlich die beiden Grundformen bezeichnet und zugleich das was Kant den inneren Sinn und den äußeren Sinn nennt, angedeutet. Denn die Gedanken, Empfindungen und was immer zu den Modificationen des Bewußtseins gehört (in diesem allgemeinen Sinne braucht Spinoza das Wort cogitatio) begränzen sich nur in der Form der Zeit, während Körper alles das ist, was sich der äußeren Anschauung in der Form des Raumes darbietet und daher nur in dieser Form sich begränzt.

*) Diderot. Edit. Assézat. IX, p. 428.

Die wichtige Einsicht, daß unsere Vernunft, die nach nothwendiger Verbindung der Gedanken mit der Wirklichkeit trachtet, diese Nothwendigkeit durchaus nicht auf die wirklichen Dinge übertragen kann, sondern nur die Erscheinungen, insofern dieselben in Zeit und Raum bestimmt sind, auf solche Weise verknüpfen kann, wurde zuerst von Leibniz angedeutet. Wir haben die Wichtigkeit dieses Gedankens, der als Kernpunkt der Hume'schen Skepsis, die Eingangs-Pforte zur Transscendental-Philosophie geworden ist, bereits früher beleuchtet. Hume sagte nämlich: Unser Denken erfaßt alles Wirkliche nur als Contiguität und Succession. Von einem Causal-Nexus, d. h. nothwendigem Erfolgen kann daher nicht die Rede sein. Daraus folgt, daß die ganze Wirklichkeit zufällig (contingens) ist und daß das Denken auf Erfahren, Einprägen, bloßes Gedächtniß angewiesen ist. Der Geist wäre demnach weiches Wachs, das die Eindrücke aufnimmt; der Menschengeist unterschiede sich nur dadurch, daß er als feineres Wachs mehr Eindrücke aufnähme und als festeres Wachs sie viel länger aufbewahrte. Leibniz aber erkannte schon, daß der Begriff der Nothwendigkeit das wichtigste Besitzthum der menschlichen Vernunft sei, und so suchte er ihn denn, da auch er einsah, daß er in der für sich betrachteten Wirklichkeit nicht gefunden werden könne, von irgendwo anders her einzuführen. Er stellte demnach den wichtigen Unterschied zwischen Necessitas und Determinatio auf*), womit eigentlich die erste Grundlinie der Kant'schen Lehre gezogen wird. Denn indem Leibniz sagte: „Nothwendig ist nur das, was gar nicht anders gedacht werden kann", verlegte er schon diesen Begriff dahin, wo sein wahrer Ursprung ist, in das menschliche Denken. Alles Wirkliche, das uns die Erfahrung bietet, ist aber ein Particulares, das den Charakter der Nothwendigkeit durchaus nicht an sich trägt, oder wie Leibniz sagt: „Omnes substantiarum singularium actiones sunt contingentes. Nam

*) S. Nouveaux Essais p. 253 Erdmann.

ostendi potest non implicare contradictionem ut aliter fiant." *) Wohl aber ist alles Particulare und Wirkliche determinirt. „Vicissim tamen nulla in rebus est indifferentia, sed omnia determinata sunt." Daß nun diese Determination in Raum und Zeit stattfindet, daß diese selbst den Charakter der Nothwendigkeit trägt, daß sie ein Act des erkennenden Subjects ist, daß damit alle Dinge in Erscheinungen verwandelt werden, daß dann auch auf diese der Begriff der Ursache und Nothwendigkeit Anwendung findet, dieses Licht sollte die Kant'sche Lehre aus den glimmenden Funken entfachen.

Da die Lehre von der Idealität von Zeit und Raum die große Fundamentalwahrheit der Kant'schen Philosophie ist, welche alles frühere Denken vollständig umkehrt und eine mindestens ebenso große, wenn nicht größere Gedankenrevolution hervorzurufen bestimmt ist, wie in früherer Zeit die Kopernikanische Lehre, so sollen hier eine Reihe von Erläuterungen und Beleuchtungen von verschiedenen Gesichtspunkten aus gegeben werden. Hat der Leser einmal diesen kritischen Punkt erfaßt, dann wird ihm die ganze Kant'sche Critik, deren spätere Theile ihm sonst leicht wie eine vor lauter Dornengestrüpp und verworrenem Flechtwerk unzähligemal sich wiederholender scholastischer Kunstworte unzugängliche Wildniß erschienen, allmählich sich als ein wohlgeordnetes, in streng consequentem Denken zusammenhängendes Ganze erscheinen, nur daß er die vielfach verschnörkelten, in Arabesken und gothischen Zierraten hin- und herlaufenden Wege durch einfachere, gerade Linien wird abkürzen und so nach Kant's Wunsche dazu beitragen wird, „den von ihm gefundenen Fußpfad zur allgemeinen Heerstraße zu machen", auf welcher alle künftige Philosophie wird ungehindert voranschreiten können.

Wer Kant verstehen will, muß vor allen Dingen mit dem gemeinen Denken vollständig brechen. Dies gilt eigentlich von

---

**) De Libertate. p. 669 Erdmann.

jeder Wissenschaft, von Mathematik, Astronomie, Geologie, Chemie, Sprachwissenschaft u. s. w. — aber natürlich in weit, weit höherem Grade von der Philosophie.

Da nämlich alle Erkenntniß aus dem Verhältnisse von Subject und Object hervorgeht, dieser philosophischen Urwahrheit, die erst seit Cartesius zum deutlichen Bewußtsein gekommen ist, so ist es dem gemeinen Verstande eigen, diese beiden nur in ihrem gegenseitigen Verhältnisse möglichen und begreiflichen Factoren, jeden für sich gesondert aufzufassen, gleich als bestünde ein jeder, ohne des anderen Zuthun, für sich selbst oder als wären sie, nach Kants Ausdrucke, Dinge an sich.

Da nun das Subject empfindet, daß sein eigentlichstes und wahres Wesen in dem Willen liegt, die Erkenntniß aber gleichsam eine Laterne ist, die diesem Willen die Wege eröffnet, indem sie mit ihrem Lichte die Dinge der Außenwelt oder Objecte beleuchtet, so ist es natürlich, daß die allgemeine Auffassung im Handeln fast alles auf Rechnung des Subjects setzen, in der Erkenntniß dagegen den Antheil des letzteren unterschätzen oder ganz und gar übersehen wird. Für die unzweifelhaftesten Wahrheiten galten deshalb stets die Freiheit des Willens und die Nothwendigkeit einer objectiven Erkenntniß d. h. einer Erkenntniß der Dinge wie sie an sich sind. In diesem Sinne hatte auch Kant in dem Briefe an Marcus Herz die Alternative gestellt für die Begreiflichkeit einer Uebereinstimmung der gedachten und der wirklichen Welt. Entweder, sagt er, ist das Denken Ursache der Dinge, dann versteht sich die Uebereinstimmung von selbst (dies wäre ein schöpferischer Wille). Oder das Denken ist nur receptiv und die Dinge sind Ursachen unserer Gedanken (also dieser bloßer Abdruck der Objecte), dann ist die Uebereinstimmung gleichfalls natürlich.

Erst die moderne Philosophie hat durch ihren psychologischen Standpunkt die beiden wichtigen Fragen über die Causal-Verkettung im menschlichen Wollen und über das Zustandekommen einer objectiven Anschauung aufzustellen vermocht. Schopenhauer spricht dies deutlich aus: „Für die beiden Hauptprobleme der

Philosophie der Neueren, die den Alten nicht deutlich bewußt waren, — nämlich das Problem von der Willensfreiheit und das von dem Verhältniß zwischen Idealem und Realem — ist der gemeine rohe Verstand nicht nur incompetent, sondern er hat sogar einen entschiedenen natürlichen Hang zum Irrthum, von welchem ihn zurückzubringen, es einer schon weit gediehenen Philosophie bedarf. Es ist ihm nämlich wirklich natürlich, hinsichtlich auf das Erkennen viel zu viel dem Objecte beizumessen; daher es Locke's und Kant's bedurfte, um zu zeigen, wie sehr viel davon aus dem Subject entspringt. Hinsichtlich auf das Wollen hingegen hat er umgekehrt den Hang, viel zu wenig dem Object und viel zu viel dem Subject beizulegen, indem er dasselbe ganz und gar von diesem ausgehen läßt, ohne den im Object gelegenen Factor, die Motive, gehörig in Anschlag zu bringen, welche eigentlich die ganze individuelle Beschaffenheit der Handlungen bestimmen, während nur ihr Allgemeines und Wesentliches, nämlich ihr moralischer Grundcharakter vom Subject ausgeht. Eine solche dem Verstande natürliche Verkehrtheit in speculativen Forschungen darf uns jedoch nicht wundern; da er ursprünglich allein zu praktischen und keineswegs zu speculativen Zwecken bestimmt ist." *)

Der erste Protest, den Kant in seiner Critik erhebt, ein Protest der sich stets wiederholend, das ganze Buch durchzieht wie ein Leitmotiv, ist, daß wir nicht das Recht haben, von Dingen an und für sich zu reden, sondern nur von Erscheinungen, wie sie sich uns in den Formen von Zeit und Raum darstellen.

Der Dogmatismus hat dagegen in den verschiedensten Zeiten ein lautes Geschrei erhoben und versichert, er habe viel genauere Kenntniß von den Dingen an sich, als Kant in seiner Schüchternheit sich zugetraut. Nur Schade, daß die Dogmen so verschiedene Farbe haben, daß, wer sie alle auf Treu und Glauben hinnimmt, sich nothwendig eine Narrenkappe daraus bereiten

*) Schopenhauer. Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 92.

muß. Denn es versichert der Dogmatiker A, wir seien wahrhaft und wirklich nichts anderes als Kohlenstoff-, Stickstoff- ꝛc. Verbindungen, woraus denn klar hervorgehe, daß der Kohlenstoff das von Kant vergeblich gesuchte, wahre „Ding an sich" sei — wie Schade, daß Kant diese große Entdeckung nicht noch erlebt hat! —, der Dogmatiker B dagegen betheuert uns mit allen heiligen Eiden, daß wir aus Körper und Seele „zusammengesetzt" seien; was nun die Seele sei, das sei ganz klar und auch in dem Katechismus zu lesen; nur über den Körper gingen die Meinungen auseinander, indem er nach den Einen als ein „sündhafter Geselle", nach den anderen als ein „Tempel Gottes", bald als das höchste Zeugniß der Weisheit und Allmacht Gottes, bald als bloßer Staub, eine mechanische Nullität, die blos durch die Seele bewegt wird — man weiß nur nicht recht wie — dargestellt werde.

Wer sich nun der siegreichen Gewalt dieser Lehren nicht fügt, gegen den werden argumenta ad hominem vorgeführt, indem er von der ersteren Schar als ein beschränkter Kopf, als Mystiker oder durch den verdummenden Einfluß religiöser Vorurtheile irregeleiteter Schwachkopf, von der letzteren als ein ruchloser, jedes moralischen Werthes barer, den höchsten Wahrheiten und heiligsten Ueberzeugungen hohnsprechender Nihilist ausgeschrieen und der öffentlichen Verachtung, dem Hasse und der Verfolgung preisgegeben wird.

Dem gegenüber kann nur gesagt werden: Was war nicht schon Dogma? Welchen Götzen hat der Mensch nicht schon geopfert? Inmitten des allgemeinen Wechsels und Wandels war nur Eins, woran der Mensch niemals zweifelte, auf das er alle seine Dogmen, Ueberzeugungen, Gewißheiten stützte, auf das er sich stets berief, wenn er sie vertheidigen oder Anderen aufdrängen wollte — seine Vernunft. Sie ist die letzte Instanz, selbst wer sie leugnen, ihr die Berechtigung absprechen, ihr Gebiet beschränken will, kann dies nur mit Vernunftgründen thun.

Die einzige Voraussetzung also, die Kant bestehen ließ, war die, daß es so etwas wie eine Vernunft gebe. Seine Aufgabe

war, ihr Verfahren, ihr Wesen, ihre Mittel, ihre Rechte und ihre Gränzen zu erforschen durch aufmerksame, unabläſſige Selbſtprüfung. Denn wenn ſie wirklich ein Etwas iſt und zwar ein Etwas, das im Gegenſatz zu der ganzen übrigen Welt ſteht, ein Etwas, von dem wir letzte und höchſte Entſcheide erwarten und willig anerkennen: dann muß ihr auch etwas eigen ſein, muß ſie einen Beſitz, eine urſprüngliche nicht weiter zu erklärende Anlage haben, es muß in ihr eine Norm zu finden ſein, nach der wir behaupten können: „Dieſes iſt wahr“ und „Jenes iſt unwahr.“ Wäre dies nicht der Fall, ſo könnte überhaupt niemals eine Behauptung aufgeſtellt werden, unſer Inneres wäre eine Arena, auf der ſich Vorſtellungen bildeten, bekämpften, auslöſchten, erneuerten, ganz willkürlich und tumultuariſch nach Geſetzen, die uns niemals verſtändlich werden könnten — und zu dieſer Conſequenz müßten in der That die reinen Empiriker, wenn ſie logiſch denken wollten, ſich entſchließen.

Kant iſt in ſeiner Kritik der Vernunft von der transſcendentalen Aeſthetik oder Empfindungslehre ausgegangen. Mit Recht, denn Empfindungen ſind der elementare Stoff, der durch die Erfahrung gegeben und durch das Denken verarbeitet wird. Darum läßt ſich auch nicht weiter erklären, was Empfindung ſei. Sie iſt das Gewiſſeſte und Urſprünglichſte von Allem, woraus Erkenntniß fließen kann.

All unſer Empfinden aber vollzieht ſich in der Form der Zeit; dieſe iſt demnach die Grundform der ſinnlichen Erkenntniß, in welche alles Empiriſche geordnet werden muß. Dieſe Form iſt apriorisch und wird bei allem Bewußtſein, das dadurch allein zu Stande kommt, vorausgeſetzt: das empiriſche „Ich denke“, das nach Kant all unſere Vorſtellungen begleiten muß, der innere Sinn, die transſcendentale Einheit des Selbſtbewußtſeins, die Erinnerung werden nur unter dieſer Vorausſetzung möglich. Denn man beachte daß 1) was in der Zeit nicht unterſchieden wird, nothwendig niemals in die Klarheit des Bewußtſeins treten kann, daß aber auch 2) das frühere Empfinden feſtgehalten werden muß, damit überhaupt ſo etwas wie ein Selbſtbewußtſein

entstehen kann; dieses letztere also Synthese ist und Activität, ohne die keine Synthese möglich ist. Das Mannigfaltige der Sinnes-Empfindung wird aber empirisch gegeben, die Ordnung in einer Zeitreihe dagegen ruht auf dem apriorischen und synthetischen Verfahren. Das ist so einleuchtend und gewiß, als die jetzige, in einem bestimmten Zeittheilchen bewußte Empfindung nicht die des vorhergehenden und nachfolgenden Zeittheilchens ist. Ebenso gewiß ist, daß erst diese Synthese die Analyse oder das Unterscheiden möglich macht, denn ich kann nichts analysiren oder unterscheiden, ohne zu vergleichen, nicht vergleichen ohne Synthese. Letztere ist also das wahre Vernunft-Element, das in jeder auch der geringfügigsten Sinneswahrnehmung verborgen ist.

Dagegen führt nun der sogenannte gesunde Menschenverstand drei Haupt-Argumente in's Feld, nämlich:

1) Es gibt aber doch, das ist gewiß nicht zu leugnen, wirkliche Veränderungen in der Welt, und diese Veränderungen in zeitlicher Folge, z. B. Schwingungen der Luft, des Aethers sind es, die unser zeitliches Empfinden als Hören, Sehen erst möglich machen.

2) Es sind die dauernden Zustände unseres Körpers oder auch des Körpers irgend welches noch so unvollkommen organisirten Thieres, die als zeitliche Empfindung oder Selbstbewußtsein empfunden werden. Wo in aller Welt gibt es denn ein apriorisches, zeitliches Bewußtsein, das nicht an diese erste und nothwendigste Vorbedingung gebunden wäre, die eben das, was mit jenen schwerfälligen Kunstworten erklärt werden soll, ganz verständlich macht?

3) Gesetzt auch, Berkeley und die Idealisten hätten Recht und diese beiden Argumente wären demnach hinfällig, so muß doch das dauernde Selbstbewußtsein einem Subjecte angehören und das kann doch nicht außerhalb der Welt schweben, es muß vielmehr eine wirkliche Existenz, ein Sein haben und somit wäre von dem seienden Ich, als der wahren und gewissesten Realität auszugehen.

Alle dieſe Einwände beruhen auf einem erklärlichen und verzeihlichen Hyſteron Proteron, auf einer natürlichen Illuſion der Vernunft, die überall von dem Seienden ausgehen möchte, während ſie doch nur das Recht hat nach dem Grade von Realität des in dem Empfinden und Vorſtellen Gegebenen zu forſchen. Wirkliche Veränderungen ſind nur in unſerem Empfinden zunächſt gegeben; daraus erſt conſtruiren wir eine Welt von Veränderungen, nicht umgekehrt. Der erſte und zweite Einwand zerfällt alſo ſchon vor dem Standpunkte der modernen Philoſophie, dem Carteſianiſchen Cogito; denn auch unſer eigener Körper tritt in unſer Bewußtſein auf keine andere Weiſe, als alle übrigen Objecte der Welt. Der dritte Einwand löſt ſich aber durch die klare Bemerkung Kant's, daß von unſerem eigenen Ich uns nichts weiter bekannt ſei, wir alſo auch nichts weiter von ihm ausſagen können, als eben jene zeitliche Empfindungs- oder Bewußtſeinsſucceſſion, daß aber von da bis zu der Behauptung, daß dieſe Empfindungs- oder Bewußtſeinsſucceſſion, die doch nur Vorſtellung oder Erſcheinung in der Form der Zeit iſt, wirklich Eigenſchaft eines *Dings an ſich*, ſei es, daß wir es *Ich* oder *Seele* nennen, noch ein gar weiter Weg ſei und daß nicht das Mindeſte uns zu dieſem Schluſſe berechtigen könne, da wir, was jenes *Ich* oder *Selbſt* an und für ſich, d. h. außerhalb der zeitlichen Empfindungsreihe ſei, durch keine Erfahrung jemals belehrt werden könnten.

Begnügen wir uns alſo mit dem was *gegeben* iſt und was dabei *gedacht* zu werden vermag. Die Uebereinſtimmung von beidem iſt ja *Wahrheit*. Weitere Einwände, die von philoſophiſchen Schriftſtellern gemacht worden ſind, denen der Kant'ſche Gedanke nicht klar werden konnte, ſind folgende:

Es gibt aber doch ein *gleichzeitiges* Empfinden; ich ſelber empfinde an meinem eigenen Körper Vieles gleichzeitig. Nun iſt „gleichzeitig" doch eigentlich eine Aufhebung der Form der Zeit, denn Zeit iſt doch nur *Succeſſion*. Kant ſelbſt ſagt, daß der *innere Sinn* nur die Form der Zeit zu ſeiner Grundform habe. Aber abgeſehen davon, daß ich mir Vieles, ja Alles

gleichzeitig denken kann, ist ja auch schon unser Empfinden mit dieser Gleichzeitigkeit behaftet: ich höre viele Töne und Instrumente bei einer Symphonie *auf einmal*; ich sehe die unzähligen Gegenstände, einen großen Theil des unermeßlichen Sternenhimmels *auf einmal*; ich sehe, höre, schmecke, rieche, taste, fühle Wärme *zu gleicher Zeit*.

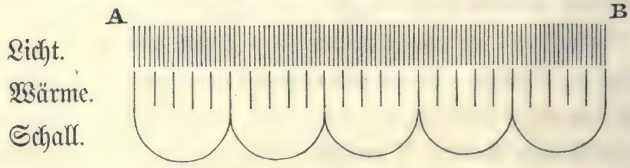
Darauf ist zu sagen: Ich kann mir allerdings Vieles gleichzeitig *denken*, ja ich *muß* mir sogar das ganze Weltall als in einem Raume, d. h. gleichzeitig denken. Aber nicht um das Denken handelt es sich hier, sondern um das Empfinden, um die Urform der Sinnlichkeit. Da ist es denn ganz gewiß, daß was zeitlich nicht unterschieden wird, durchaus nicht zum Bewußtsein gelangen kann. Zwei elementare Affectionen, die ganz gleichzeitig wären, also, um physikalisch zu reden, zwei Schall- oder Lichtwellen, die genau dasselbe Zeittheilchen ausfüllen, könnten von dem Bewußtsein unmöglich unterschieden, d. h. wahrgenommen werden, sie würden sich von der einfachen Affection nur durch größere Stärke unterscheiden. Wenn wir also auch in unserem Bewußtsein von den verschiedenen, auch der Qualität nach so eigenthümlichen Sinnes-Affectionen durchrauscht sind, so ist doch für das wissenschaftliche oder philosophische Auge hier nur ein *einziger Rhythmus*, nur eine zeitliche Succession, die bei einem Sinne, z. B. dem Auge mit fabelhafter Geschwindigkeit dahinjagt, während andere, z. B. das Ohr in gemäßigtem Tempo einherschreiten, ein einziger, der Tastsinn mit schneckenartiger Langsamkeit, aber darum auch mit positiver Sicherheit das Wesentliche, nämlich das Körperliche oder die Raum-Erfüllung erkundet.

Ich will dieses hier durch eine graphische Darstellung veranschaulichen, die *einen Theil* der Vorgänge in unserem Bewußtsein während des tausendsten Theils einer Secunde vorführt. Dieses flüchtigste Zeittheilchen, das wir nicht zu bemerken im Stande sind, erscheint hier in räumlicher Darstellung, wie unter einem Mikroscop. Aber man vergesse nicht, daß die Vergrößerung

nur eine geringe ist und sein kann; das einfache Zeichen | bedeutet noch eine enorme Zahl.

Darstellung unseres Empfindens in $^1/_{1000}$ Secunde.

(Die Zeit räumlich dargestellt; jeder Strich | bedeutet 4000 Millionen Schwingungen; das Zeichen ∪ dagegen nur eine Schwingung.)



Das Auge sieht in dem angenommenen Falle Roth (400 Billionen Schwingungen in der Secunde); wir empfinden eine Wärme von circa 31° Celsius (100 Billionen in der Secunde) und hören das fünfgestrichene e (etwa 5000 Schwingungen in der Secunde).*)

Welche Riesendimensionen müßte nicht das Papier haben, wenn ich die einzelne Lichtschwingung durch das gleiche Zeichen wie hier die Schallschwingung darstellen wollte! Es müßte 80,000 Millionen Mal größer sein; d. h. die Zeichnung, die hier etwa 7 Centimeter Länge hat, müßte 5 Millionen sechsmalhunderttausend Kilometer oder etwa siebenhundert und fünfzigtausend geographische Meilen lang sein! Das ist fünfzehnmal die Entfernung des Mondes von der Erde — zu solchen gigantischen Vergrößerungen werden wir genöthigt, wenn wir eine anschauliche Vorstellung von dem scheinbar unendlich kleinen Zeittheilchen geben wollen, das unsere Sinnes-Empfindung noch unterscheidet! Und dennoch ist auch dieses Zeittheilchen wieder ins Unendliche theilbar.

Hier bewährt sich denn auch die heftige Polemik Schopenhauers gegen Leibniz, der die Sinnes-Empfindung ein verworrenes Denken genannt hatte. Denn welch unglaubliche Meisterschaft besitzen nicht unsere Sinne, besitzt nicht namentlich das Auge, das von einem in so verschwindend kurzer Zeit sich voll-

*) Noiré. Grundlegung einer zeitgemäßen Philosophie. S. 55.

ziehenden Vorgange noch distinct afficirt wird! Und wie langsam humpelt das Denken diesen großartigen Leistungen nach! Man stelle sich doch einmal ein solches Zeittheilchen vor, auch die kühnste Phantasie wird schwindeln und machtlos erlahmen. Ich will damit das scharfe Urtheil Schopenhauers über Leibniz keineswegs unterschreiben, denn dieser große Geist hatte sich bei seinem Ausspruche ganz sicher etwas Bestimmtes und sehr Tiefes gedacht; es ziemt sich durchaus nicht, weil wir bei den nämlichen Worten etwas ganz Verschiedenes denken, wegwerfend zu urtheilen, vielmehr sollen wir suchen, den Wahrheitsgehalt, der in solchen Gedanken enthalten ist, herauszuschälen und in eine Form zu kleiden, wodurch er uns verständlich werden kann. Leibniz wollte offenbar sagen: in unseren Sinnen ist vorherrschend Passivität, auch Täuschung — beides kann man Verworrenheit nennen; ich glaube mit meinem Auge grün zu sehen, sehe keineswegs die objectiven Vorgänge, die Lichtwellen: diese werden nur von der activen Vorstellungskraft, von dem wissenschaftlichen Auge erfaßt, und darum schaut das Denken mit Klarheit, wo die Sinnlichkeit in subjectiver Täuschung befangen den Gegenstand selbst für grün erklärt.

Ich will hier zum Schlusse nur noch bemerken, daß wer sich etwa einbildet, beim Anhören eines Musikstückes viele oder auch mehrere Töne zugleich zu hören, noch ganz außerordentlich weit von wirklichem philosophischem Denken und vom Verständnisse der großen Kant'schen Lehre entfernt ist; ihm ist die Wahrheit, daß die Zeit die aprioriſche Grundform alles Erkennens ist und das was Kant den inneren Sinn nennt, noch ein verschlossenes Buch, ein ungelöstes Räthsel. Darnach mag der Leser folgende Stellen des sonst redlichen und aufrichtigen Liebmann*) beurtheilen: „Das Gehörte bildet an sich nur zeitliche Gruppen, wie Rhythmen, Takte, Accorde; das Gesehene räumliche Gruppen, Linien, Flächen, Körper. Jenes erscheint allein in den Verhältnissen der Simultaneität (!)

*) Zur Analysis der Wirklichkeit S. 159.

und Succession, dieses außerdem in denen des Neben-, Ueber- und Hintereinander!" Nach Liebmann scheint es also eine Simultaneität zu geben, die auf einmal wahrgenommen wird und die nicht räumlich ist. Und in der That, wir irren nicht, wir begegnen dieser Monstrosität an einer anderen Stelle *), in einer ebenso ungeschickten, als durchaus un- ja antiphilosophischen Apostrophe an Schopenhauer, den man doch erst verstehen müßte, ehe man über ihn urtheilen wollte: „Um nur eine Stelle zu citiren, an welcher zugleich die ganze Schwäche, Schiefheit und Unhaltbarkeit jener Einwendung craß zu Tage tritt, so heißt es in Schopenhauers ‚Grundproblemen der Ethik' (S. 267): ‚Worauf beruht alle Vielheit und numerische Verschiedenheit der Wesen? Auf Raum und Zeit: durch diese allein ist sie möglich; da das Viele sich nur entweder als nebeneinander oder als nacheinander denken und vorstellen läßt.' Falsch! ruft Liebmann. Ist etwa ein musikalischer Accord keine Mehrheit, ein gehörter Accord keine Vielheit? Und sind diese vielen gehörten Töne etwa nebeneinander? Nein. Sind diese vielen **zugleich** gehörten Töne etwa nacheinander? Noch weniger. Ergo..... lebe wohl du gutes principium individuationis. Geh Deiner Wege!"

Wer so zu räsonniren vermag, der hat — er mag sich noch so sehr berühmen, zur Wiederaufnahme der Kant'schen Philosophie das Meiste beigetragen zu haben — Kant eben einfach nicht verstanden **) und zwar ebenso, wie Hettner, in seinen tiefsten, unvergänglichen Lehren nicht verstanden. Einer solchen Auffassung wird es dann natürlich noch viel, viel schwerer fallen, ja wohl ganz unmöglich sein, einzusehen, daß auch unser Sehen, das uns doch überall die Räumlichkeit aufschließt und gegenwärtig macht, doch im Grunde nur ein zeitlicher Act ist und

*) Loc. cit. p. 286.

**) Wie oft wiederholt nicht Kant: „Es ist unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung jederzeit successiv, dieses mag zugleich sein oder nicht!!"

daß die Anschauung, jene wesentlich menschliche Eigenschaft eigentlich nur in der Zeit, obschon in einer anscheinend zeitlosen, außerordentlichsten Geschwindigkeit, die unserem Denken ganz unfaßbar ist, über Punkte, Linien dahinfliegt und mit einer unbeschreiblichen Virtuosität alles das erst nacheinander entstehen läßt, was wir nebeneinander zu sehen glauben. Der zeitliche Zusammenhang unseres Empfindens im Selbstbewußtsein, er ist die feste Basis, auf die auch alle Raum-Anschauung, mithin alle Wirklichkeit gebaut ist, nimm jene weg und diese wird unmöglich. Im Raum kannst du nichts unterscheiden und verbinden, es sei denn du habest es zugleich in der Zeit unterschieden und verbunden. Daher denn Kant mit Recht sagt: „Die Zeit ist die transscendentale Bedingung a priori, daß überhaupt Veränderungen möglich sind; der Raum ist die transscendentale Bedingung a priori, daß äußere Veränderungen möglich sind." Letzteres ist also eigentlich ein Specialfall des ersteren und zwar schließt die erstere Definition auch noch die inneren Veränderungen des Bewußtseins in sich. Da wir aber seit Carteſius wissen, daß dieses Bewußtsein das Gewisseste von Allem, der nothwendige Ausgangspunkt aller Philosophie ist, so sind innere Veränderungen und ihre Form, die Zeit, die Grundbedingung alles Erkennens.

Gehen wir nunmehr zu der zweiten nothwendigen Anschauungsform a priori, zum Raume über, durch welchen extensive Größen, Körper, durch welchen überhaupt eine objective Welt erst entsteht. Hier dürfen wir eine Frage nicht umgehen, die sich nach dem bisher Gesagten eigentlich von selbst aufdrängt. Alles Empfinden mit seiner Mannigfaltigkeit oder auch seinen Veränderungen, das haben wir eingesehen, muß in einer allgemeinen Form geordnet sein. „Das aber, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, kann nicht selbst wiederum Empfindung sein", sagt Kant mit Recht *); „also ist uns zwar die Materie aller Erscheinung a posteriori

*) Critik S. 20.

gegeben, die Form derselben muß aber zu ihnen insgesammt a priori im Gemüth bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden." Zu dieser Ordnung der Empfindungen genügt aber die Zeit. Wie ist es nun, daß wir auch der zweiten Form nicht entrathen können? Wie ist es, daß wir auch ein Aeußeres, daß wir Körper, daß wir eine objective Welt — daß wir mit anderen Worten auch in der Form des Raums denken müssen? Wäre nicht ein rein zeitliches Bewußtsein wenigstens denkbar? Hat man doch von jeher darauf, daß unser Denken sich rein zeitlich vollzieht, sowohl die Gewißheit der Immaterialität der Seele, wie auch die Unmöglichkeit, daß sie mit dem Raume, mit Körpern überhaupt etwas zu schaffen habe, gebaut.

Prüfen wir diese Frage. Ein rein zeitliches Bewußtsein ist eigentlich ein in sich abgeschlossenes, das von äußeren Veränderungen, also überhaupt von anderen Dingen, die nicht es selbst wären, niemals etwas erfahren könnte. Da entsteht denn gleich die Frage, ob ein solches Bewußtsein in seinem fortgesetzten Wechsel überhaupt einer Veränderung bewußt werden könnte. Diese Frage muß entschieden verneint werden. Denn der Begriff der Veränderung setzt nothwendig, wie schon öfters gesagt, zugleich ein Dauerndes und einen Wechsel voraus. Ein dauerndes Bewußtsein kann aber nur ein unveränderliches — also das dumpfste, unaufgeschlossenste, inhaltleerste, sowie wir uns etwa das Bewußtsein des Atoms oder der Monade zu denken haben, sein. Sobald dagegen in einem nur zeitlichen Bewußtsein ein Wechsel eintritt, ist eben das Bewußtsein selbst ein anderes geworden, es kann sich seiner Identität mit dem vorausgehenden unmöglich bewußt sein, da es gar kein Mittel hat, den vorigen Zustand festzuhalten und mit dem jetzigen zu vergleichen. Alles Wesentliche des Geisteslebens — Bewußtsein der Veränderung, eines Dauernden und Wechselnden, jede Art der Erinnerung, ja selbst ein Bewußtsein der Zeit — wäre ihm nothwendig versagt. Gestatteten wir ihm aber selbst dieses, was doch nur durch ein Wunder möglich wäre, liehen wir

ihm zugleich Bewußtsein seiner Identität und seiner aufeinanderfolgenden Veränderungen: so könnte es doch in alle Ewigkeit nichts anderes sein als ein stummer Beobachter eines ewig sich wiederholenden, unbegreiflichen Wunders. Denn daß der Zustand B auf den Zustand A folgt, kann aus dem letzteren unmöglich hergeleitet werden. Das Band der Causalität wäre für ein solches Wesen vollständig zerrissen, da es niemals denken könnte: dieser Wechsel meines Zustandes ist durch ein Aeußeres verursacht. Hier wäre also wirklich der Fall, mit Hume zu sagen: „Es ist überall nur Succession des Verschiedenen: von Ursache dagegen kann nie und nirgends die Rede sein."

Die ganze Körperfrage und damit zusammenhängenden Probleme, an denen sich Alterthum, Mittelalter und Neuzeit zerquält haben, stecken in dieser einfachen Betrachtung. Denn Körper ist nichts anderes, als was sich in der Anschauungsform des Raumes als ein Aeußeres darstellt. Was Aristoteles und die Scholastik mit ihm fragte, ob denn die Zahl, als die allgemeinste Form des denkenden Geistes auf etwas Anderes noch als auf Körperliches Anwendung finden könne — bekanntlich traten auch in unseren Tagen noch fruchtlose Versuche dieser Art auf, Herbart und der Psycho-Physiker Fechner —, hat keinen andern Sinn, als ob das numerisch Verschiedene anders als im Raume bestimmbar und denkbar sei. Es ist ganz zweifellos, heller als das Tageslicht, daß diese Frage verneint werden müsse. Die absonderliche Mühe, die sich Kant gibt, in der zweiten Ausgabe seiner Critik (in der er sich gegen den von allen Seiten ihm entgegenhallenden Vorwurf des Idealismus zu vertheidigen bemüht war), mit kunstvollen und verwickelten Argumenten das Dasein einer Körperwelt zu beweisen, läuft auf nichts anderes hinaus, als was wir oben gesagt. Es galt Kant, die Verschiedenheit seines transscendentalen Idealismus von dem dogmatischen des Berkeley, „der den Raum mit allen Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhangt, für etwas, das an sich selbst unmöglich sei, und darum auch die Dinge im Raume für bloße Einbildungen erklärte", recht scharf zu markiren

und zu beweisen, „daß selbst unsere innere dem Cartesius unbezweifelte Erfahrung nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich sei.“ Man findet diesen Beweis in dem Supplement XXI (p. 772 bis 775) der Rosenkranz'schen Ausgabe, womit auch die Anmerkung Kant's auf S. 684 zu vergleichen ist, worin dieser sagt, er habe hier einen strengen und wie er glaube, auch den einzig möglichen Beweis von der objectiven Realität der äußeren Anschauung gebracht und zugleich hinzufügt: „Der Idealism mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der That nicht ist), so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn haben) blos auf Glauben annehmen zu müssen, und wenn es Jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können.“ *)

Der ganze ziemlich abstruse Beweis Kant's läuft auf den einen Gedanken hinaus, daß um zu der Empfindung, der Vorstellung und dem Begriff der Veränderung zu gelangen, nothwendig zugleich ein Beharrliches und ein Wechsel sowohl unterschieden, als verbunden werden muß. „Dieses Beharrliche kann aber nicht eine Anschauung in mir sein..... Das empirische Bewußtsein meines Daseins ist nur durch Beziehung auf etwas, das mit meiner Existenz verbunden, außer mir ist, bestimmbar..... Das Wie? läßt sich hier ebensowenig weiter erklären, als wie wir überhaupt das Stehende in der Zeit denken, dessen Zugleichsein mit dem Wechselnden den Begriff der Veränderung hervorbringt.“ **)

---

*) When Bishop Berkeley said „there was no matter“
And proved it — 't was no matter what he said,
They say his system 't is in vain to batter. Byron.
Selbst Holbach (Système de la nature) sagt, que le système le plus extravagant (celui de Berkeley) est le plus difficile à combattre.

**) Loc. cit. p. 685.

Daß Zeit und Raum (innerer und äußerer Sinn) nothwendige, unzertrennliche Anschauungsformen sind, die in unlöslicher Wechselbeziehung stehen und durch deren Zusammentreten überhaupt erst etwas als *seiend gedacht* werden kann, daß sie zugleich in einem ganz offenbaren Gegensatze stehen, indem die Zeit nur die Form des *Wechsels* (als ein perpetuo aequabiliter fluens), der Raum nur die Form der *Dauer* (als ein ewiges nunc stans) darstellt, das ist die Grundwahrheit, aus der alles Übrige — sowohl die Veränderungen und die Identität unseres Bewußtseins, als die Veränderungen und Beharrlichkeit der Außenwelt — abgeleitet und construirt werden muß. Sobald wir mit dem Begriffe der Zeit die *Dauer*, das *Zugleichsein* verbinden, hat der Raum schon seinen Antheil an diesen Vorstellungsformen; sobald wir dagegen von *Bewegung* und *Wechsel* im Raume reden, ist der Factor der Zeit unerläßlich. Es kann nichts zugleich sein, es sei denn im Raume, es kann nichts wechseln, es sei denn in der Zeit. Ich kann deshalb mein dauerndes Bewußtsein (die empirische Identität des Ich) niemals als dauernd erkennen, ja ich kann desselben nicht einmal theilhaftig werden d. h. meiner selbst nicht als dauernd bewußt werden, wenn ich es nicht im Gegensatze zu einem andern *was nicht mein Bewußtsein ist* erfasse. Dieser Gegensatz ist jedesmal Object, und das Object entsteht dadurch, daß es im Raume vorgestellt wird; dabei wird denn die Raumvorstellung auch auf mich selbst übertragen, ich werde meiner selbst als einen Raum erfüllend, als eines Körpers, als eines Objects unter Objecten bewußt. Daß das Raumerfüllende, d. h. die Materie, unvergänglich ist, ist darum eine aprioriſche Gewißheit, denn der Begriff Materie selbst ist nur ein Product jener aprioriſchen Anschauungsform, welche eben das Beharrliche implicite in sich schließt.

Aus Objecten und an Objecten wächst und vervollkommnet sich daher das ganze menschliche Erkenntnißvermögen, womit zugleich seine Vorzüge, wie auch seine nothwendige Einseitigkeit und Beschränkung ausgesprochen sind. Sein hoher Vorzug ist

seine Klarheit, die aus der Möglichkeit, die Dinge außerhalb und abgesondert von der Empfindung vorzustellen (Locke's qualitates primariae), hervorgeht. Ich werde in dem zweiten Theile zeigen, wie dieser hohe Vorzug der menschlichen Vernunft eigen geworden ist, die sich dadurch von Allem, was sonst gewöhnlich mit ihr verglichen wird, also dem Intellect der Thiere, fundamental unterscheidet. Nur der Mensch kann Objecte denken, d. h. sie von seinem Empfinden trennen und sagen: sie sind; er vermag dadurch den subjectiven Standpunkt zu transscendiren und seinen Ausgang vom Objecte zu nehmen; seine Erkenntniß wird dadurch auf transscendentalem Grunde aufgebaut, sie wird zum Wissen. Die Einseitigkeit ist nicht minder klar. Da aller Stoff der Erkenntniß aus der Sinnlichkeit strömt, diese selbst aber mit ihrer nothwendigen Beziehung zum Aeußeren, zum Objecte eigentlich nur eine Art von Tastvermögen ist, so kann uns von dem wahren Wesen der Dinge, von ihrem Inneren, nichts bekannt werden; ja selbst unser eigenes Inneres bleibt uns in tiefes Dunkel gehüllt, da wir Anderen und also auch uns selbst nur sehr mittelbare Kunde davon geben können, indem wir nämlich vermittelst des Aeußeren unsere Empfindungen auszusprechen bemüht sind, also symbolisiren.

Es ist kein Zweifel, die ganze Tendenz unseres Erkenntnißvermögens ist auf eine Außenwelt gerichtet; alle Erkenntniß ist auf eine Außenwelt gebaut, aus der sie beständig ihre Kraft schöpft und ohne die sie gar nicht existiren könnte. Objective oder evidente, d. h. anschauliche Erkenntniß ist daher die höchste, die wir gewinnen können. Anschaulichkeit ist aber nichts weiter, als daß sich etwas als gestaltet oder bewegt in der Anschauungsform des Raumes darstellt. Diese anschauliche Erkenntniß ist das höchste Ziel des Naturforschers, sein Streben ist, alle Erscheinungen in reine Raum- und Zeitformen, d. h. in reine Mathematik zu verwandeln. Ein dem Begriffe der Anschaulichkeit nahe verwandtes Wort ist die Repräsentationskraft womit eigentlich die Aufhebung der Grundform aller sinnlichen Erkenntniß recht charakteristisch bezeichnet ist. Denn diese Grund-

form ist die Zeit; repräsentiren aber heißt vergegenwärtigen, die Zeit zum Stillstand bringen, die Dinge so auffassen, als sei das Vergangene und Zukünftige gleichzeitig da.*) Dies wird aber nur möglich durch die Anschauungsform des Raumes.

Die gegenseitige Abhängigkeit und Unzertrennlichkeit der beiden Grundformen läßt sich auch daran nachweisen, daß ein Zählen, welches doch die Urfunction der Erkenntniß in der Zeit ist, nicht möglich sein kann ohne räumliche Differenzen, und daß die einfachste geometrische Construction, z. B. der Linie, nicht möglich ist ohne Zählen. Denn ich zähle nur, indem ich Einheiten nach einander hinzufüge, und dabei die bereits gezählten im Geiste immer festhalte; will ich nun die im inneren Sinne aufeinander folgenden Veränderungen oder Vorstellungen zählen, so bedarf ich nothwendig eines Standpunktes außerhalb dieser Vorstellungen, dies kann aber nur durch Anschauung also Räumliches möglich werden; ich muß also etwas Aeußeres zählen, z. B. meine Finger, oder Steinchen, oder meine Schritte, oder was immer: da haben die inneren Vorstellungen gleichsam Doppelgänger**), nämlich das, was ihnen in der äußeren Anschauung entspricht, der im Raume vorgestellte Gegenstand, welcher stets wieder Ursache der gleichen Vorstellungen werden kann, also dauert. So sehr bei allem diesem der innere Act des zeitlichen Zählens nothwendig vorausgesetzt wird und unerläßlich ist, so sind wir doch in der beständigen Täuschung, als lernten wir das Zählen erst von den Objecten, weil eben das Räumliche und Objective stets unsere ganze Aufmerksamkeit beherrscht und uns das wahrhaft Wirkliche scheint. So gehen denn auch geometrische Wahrheiten, Raummessungen u. s. w. stets den arithmetischen Entdeckungen voraus, weil jene eben anschaulich, diese nur abstract und discursiv sind. Ein geringes

*) Dieses Vermögen hat die menschliche Vernunft in hohem Grade ausgebildet, während es den Thieren ganz abzugehen scheint. Diese sind daher, wie Schopenhauer richtig sagt, Sclaven der Gegenwart.

**) Später treten Zahlwörter und mathematische Zeichen an die Stelle der wirklichen Dinge; diese sind dann reine Symbole.

Nachdenken zeigt aber schon, daß man den Raum nicht messen kann ohne zu zählen; ob mehr oder weniger bewußt und distinct, macht dabei nur den Unterschied, daß die Messung mehr oder weniger richtig ausfällt. Wenn der Naturmensch sagt: es sind ihrer so Viele, daß sie dies weite Feld bedecken werden, so hat er schon gezählt und verwandelt dann die Zahl in Raum-Anschauung, Repräsentation.

Man kann also ebensowohl mit Lazar Geiger sagen: „Im Raume ist die Zahl und nicht in der Zeit," als es zweifellos ist, daß das Zählen selbst nur ein zeitlicher Act ist.

Die Construction der geraden Linie, das erste und wichtigste Requisit der reinen Geometrie, über deren Definition und Ursprung im Geiste schon viel gestritten worden ist,*) läßt deutlich erkennen, wie nichts Räumliches ohne Zeitliches möglich ist. Denn die kürzeste Entfernung kann nur aus der idealen Bewegung des Punktes in einer bestimmten Zeit begriffen werden. — Die Zeit selbst kann aber auch nur durch die gerade Linie veranschaulicht oder objectivirt werden.

Nach diesen Auseinandersetzungen wird der Leser recht wohl einsehen, in welch gewaltigem Gegensatze die Philosophie Kant's zu aller früheren Philosophie steht. Alle früheren trugen mehr oder weniger dem Sein Rechnung und dogmatisirten: Kant blieb fest auf dem Cartesianischen Standpunkte und führte ihn mit eiserner Consequenz durch. Dies wird nirgends deutlicher, als wo sich die großen Denker der Vorzeit seinen metaphysischen Wahrheiten nähern. Cartesius verlegt das Wesen der Körper in die Raumausdehnung, Spinoza, der wohl erkannte, daß Zeit, Raum und Zahl nur entia rationis seien, sagt demnach: durationem a tota alicuius rei existentia non nisi ratione distingui — weil eben beide von Dingen und Substanz ausgingen. Wie nahe stehen sich die Bemerkungen Kant's: „Der Raum ist etwas so Gleichförmiges, daß Niemand eine Quelle

*) Ich hatte früher geglaubt, die gerade Linie sei aus der Wirklichkeit genommen, sie sei die Richtung der Kraft. Dies war ein großer Irrthum.

von Erkenntnissen in ihm wird finden wollen" und Leibnizens: „Zeit und Raum, weit entfernt, daß sie etwas bestimmten, werden erst durch die Dinge bestimmt" und doch sind sie um eine ganze Welt auseinander; denn Kant leitete eben daher die Gewißheit, daß es nur aprioriſche Formen der Erkenntniß seien, Leibniz aber, daß sie nur aus den Dingen selbst abstrahirt sein könnten. Es ist eben der toto coelo verschiedene Standpunkt, der richtige Kant's, der nur Erkenntniß voraussetzt und fragt wie man von dieser zu den Dingen gelange und der alte ontologiſche, der eben die Dinge kurzweg voraussetzt und die Erkenntniß aus ihnen herleitet.

„Der transscendentale Idealismus ist also nach Kant's eigenen Worten derjenige Lehrbegriff, nach welchem wir alle Dinge insgesammt als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen. Denn der Raum selbst ist nichts Anderes als bloße Vorstellung; folglich muß, was in ihm ist, in der Vorstellung enthalten sein und im Raum ist gar nichts, außer sofern es in ihm wirklich vorgestellt wird. Und so folgt denn auch, wenn ich das denkende Subject wegnehme, daß die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts anderes ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit des Subjects und eine Art Vorstellungen desselben." „Der Realismus", sagt Schopenhauer zu denen, die diese Ansicht paradox finden, „übersieht, daß das sogenannte Sein der realen Dinge doch durchaus nichts anderes ist, als ein Vorgestelltwerden, oder, wenn man darauf besteht, nur die unmittelbare Gegenwart im Bewußtsein des Subjects ein Vorgestelltwerden κατ' ἐντελέχειαν zu nennen, gar nur ein Vorgestelltwerdenkönnen κατὰ δύναμιν, er übersieht, daß das Object außerhalb seiner Beziehung auf das Subject nicht mehr Object bleibt und daß, wenn man ihm diese nimmt oder davon abstrahirt, sofort auch alle objective Existenz aufgehoben ist." *)

Man kann sich übrigens die Wichtigkeit einer so vollkommen

*) Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. S. 32.

alles Denken umgestaltenden Lehre, und ihre große Wahrheit, d. h. Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit durch folgende Betrachtungen recht klar machen. Die Kant-Laplace'sche Kosmogonie, jetzt so ziemlich von allen Naturforschern angenommen, geht von kreisenden Urnebeln unendlich verdünnter Materie, deren Theilchen ganz gleichartig und in gleichartiger Bewegung gedacht werden, aus; es überwiegt endlich eine Rotation nach einer bestimmten Richtung; die ungeheure Dunstkugel verdichtet sich, erhitzt sich, strahlt Wärme in den unendlichen Weltraum, in allmählichem Zusammenziehen lösen sich Theile ab, die nun selbständig die Rotation um den glühenden Centralkörper fortsetzen, sie selber erkalten, es bilden sich nach langen, heftigen Kämpfen harmonische Formen der erkaltenden Materie, die chemischen Stoffe in festem, flüssigem und gasförmigem Aggregatzustande; durch unausgesetzte Wechselwirkung der Stoffe im Verein mit kosmischen Kräften bilden sich zuerst sehr unvollkommene Organismen, die in allmählicher Steigerung durch begünstigende Umstände und innere Triebkraft zu den unzähligen, theilweise hochvollkommenen Wunderwesen sich umgestalten, die in Myriaden von Pflanzen- und Thiergattungen unsere Erdoberfläche bevölkern und Millionen von Jahren schon bevölkert haben. Haben wir bei diesem großartigen Gedanken nicht weit mehr Recht, als einst Platon, auszurufen: „Was ist denn das, was immer entsteht und wird und vergeht, in Wahrheit aber niemals wirklich ist?" Und wäre dieser erhabene Gedanke, den zuerst Kant in der „Naturgeschichte des Himmels" ausgesprochen hat, wäre er auch nur möglich, ja nur denkbar, wenn wir die Dinge, wie der Realismus meint, für Dinge an sich und nicht vielmehr für Erscheinungen in Raum und Zeit ansehen müßten? Daß ein „Ding an sich" sich überhaupt verwandeln kann, ist uns schon ganz unverständlich — geschweige denn, daß ein so ungeheures vielgestaltiges Schauspiel sich aus den einfachsten Elementen zusammensetzen konnte.

Kant's würdiger Jünger, wenn er schon selber nichts davon wußte und öfters sehr ungerecht und wegwerfend von dem

„Königsberger Philosophen" redet, ist Robert Mayer. Seine klare und geniale Theorie von dem mechanischen Aequivalent der Wärme, seine die ganze Naturwissenschaft befruchtende Definition der Kraft, seine unsterbliche Leistung, das Princip der Erhaltung der Energie — was sind sie anderes als nothwendige, segensreiche Consequenzen der Kant'schen Philosophie? Die sogenannten Naturkräfte, die causae primae und was immer für scholastische Quidditäten und mythologische Wesen von den Naturforschern als wirkliche Ursachen angeführt werden — es ist nichts als Mystik, wir können damit nichts anfangen, für uns gibt es nur Eine einzige, unendliche, aber wie ein Proteus sich verwandelnde Naturkraft, die sich durch Zeit- und Raumdifferenzen bestimmen und zerlegen läßt, und stets muß die Bewegung von irgendwoher genommen, sie muß in irgend etwas Anderes übergegangen sein — was heißt das anders, als Wärme, Licht, Elektricität, Magnetismus und wie die mystischen x, y, z alle heißen, sind für die menschliche Erkenntniß keine Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen in Zeit und Raum, welche letzteren allein menschlicher Beobachtung und menschlichem Denken ganz zugänglich sind, da dieses allein durch die ursprünglichen Formen des Intellects eine Welt, eine Natur möglich machte.

Ich würde kein Ende finden, wollte ich aufzählen, wie auf allen Gebieten der Naturwissenschaft die große Flut des Kant'schen Ideenstroms alte Vorurtheile, mystische Ueberbleibsel, Zwangsjacken und Ketten eines veralteten Denkens weggespült hat und wie dadurch die Schritte dieser Wissenschaft immer sicherer, immer klarer ihres Zieles bewußt zu den herrlichen Triumphen, deren sie sich mit vollem Rechte berühmt, vorangedrungen sind. Hat man dabei auch den Wecker und Anreger lange Zeit fast ganz vergessen, so regt sich doch jetzt das Gewissen und die bedeutendsten Naturforscher, indem sie wieder Fühlung mit dem philosophischen Denken zu gewinnen suchen, fühlen sich gedrungen einzugestehen, daß es die Kant'schen Principien sind, die sich überall bewährt und bewahrheitet haben und daß der Alte doch Recht hatte, als er vor gerade hundert Jahren in der Dedi-

cationsschrift der Critik der reinen Vernunft in bescheidenster Weise sagte, „daß der Nutzen der metaphysischen Forschungen groß, ob zwar entfernt ist und darum von gemeinen Augen gänzlich verkannt wird."

Zeit und Raum sind nichts, was den Dingen an sich zukommt, was irgendwie mit ihrer essentia etwas zu schaffen hätte, sondern es sind nur Formen, unter denen deren existentia gedacht werden muß — vermöge der Uranlage unseres und eines jeden auf Sinnlichkeit gebauten Intellects.

Zeit und Raum sind darum auch nicht weiter zu erklären und es kann niemals gesagt werden, warum unsere Erkenntniß auf diese beiden Formen angewiesen ist. Sie selber sind das Unbegreifliche, wodurch alles begreiflich wird.

Wären sie etwas was, wie Locke meinte, die Ur- oder wahrhaft objectiven Eigenschaften der Dinge ausmachte, so wäre die erste und wichtigste Frage bei jedem Gegenstande: Warum *jetzt hier*? Gerade diese Frage aber kann niemals beantwortet werden; denn bei der absoluten Gleichförmigkeit von Zeit und Raum hat kein Zeit- und Raumtheil irgend einen Vorzug oder Bestimmtheit vor einem anderen voraus. Daraus folgt denn, daß sie nicht zur objectiven Existenz der Dinge gehören, sondern daß es nur Gränzbestimmungen der Existenz selbst sind, wie sie von unserer Sinnlichkeit aufgefaßt werden. Zeit und Raum sind nichts als lauter Relation und sie stehen beide selbst wieder unter sich in einer unlöslichen Relation. Ich kann einen Zeitpunkt nur durch einen anderen Zeitpunkt bestimmen und zwar vermittelst des Räumlichen d. h. der Bewegung; ich kann einen Punkt im Raume nur durch einen anderen Raum-Punkt bestimmen und zwar vermittelst des Zeitlichen, d. h. der Bewegung. Gerade dadurch, daß es die Urformen des Intellects sind, wird es verständlich, daß alle Wirklichkeit für ein Subject in diesen Formen bestimmt werden *muß*, daß aber auch alle Wirklichkeit für ein Subject unter diesen Formen gedacht werden *kann*.

Denn wären sie nicht mein ursprünglicher Besitz, wie könnte ich überhaupt etwas von mir Verschiedenes denken?

Es entsteht also durch die Formen von Raum und Zeit eine jederzeit vom Subject aus bestimmte durchaus einheitliche Welt.

Wieso kann ich nun wissen, daß die in dieser Weise gedachte und vorgestellte Welt nicht auch die wahrhaft reale oder an sich seiende Welt ist; wie so ist die Behauptung Kant's gerechtfertigt, die er als Resultat der transscendentalen Aesthetik aufstellt *): „daß die Dinge die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können; was es für eine Bewandtniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität der Sinnlichkeit hat, dagegen uns gänzlich unbekannt bleibt."

Kurz gesagt: wegen der Widersprüche, in welche die Vernunft mit sich selbst geräth, wenn sie die in Zeit und Raum sich darstellenden Dinge für wirkliche Dinge und nicht für das was sie sind, für bloße Vorstellungen oder Erscheinungen hält.

Denn dann trachtet unsere Vernunft nach einer ersten Ursache und kann sie doch nicht erreichen, da der Causalbegriff nur auf Veränderungen in Zeit und Raum geht und also nothwendig jede Ursache auf eine vorhergehende, diese selbst wieder auf eine frühere und so fort in infinitum leitet und niemals zur Ruhe kommen kann.

Da erschafft unsere Vernunft eine Substanz, welche allen diesen Veränderungen zu Grunde liegt und in allem Wechsel immer dieselbe bleibt — und kann doch von ihr nichts weiter

*) Critik S. 42.

ſagen, als daß ſie eben jene uns allein zugänglichen Veränderungen in Zeit und Raum — ſoll man ſagen erleidet oder bewirkt? (Das ſind die affectiones und modi des Spinoza).

Da beſteht die Materie aus unendlichen Theilen, während es doch ganz unmöglich iſt, daß ein beſtimmbares Ganzes (alſo auch Raum- und Zeittheile, wenn ſie etwas Wirkliches wären) ins Unendliche theilbar wäre.

Da entſtehen die Antinomieen, von denen Satz und contradictoriſcher Gegenſatz gleich beweisbar und gleich widerlegbar ſind: die Welt muß einen Anfang in der Zeit gehabt haben und ſie kann keinen Anfang gehabt haben. Die Welt muß eine Gränze im Raum haben und ſie kann keine Gränze im Raume haben.

Da wird unſer liebſter Beſitz, die Freiheit des Handelns, uns entriſſen, denn wo wäre denn eine Stelle für Freiheit in einer ſo allſeitig bis ins kleinſte Zeit- und Raumtheilchen beſtimmten Welt, die von eiſerner Naturnothwendigkeit beherrſcht wird?

Alle dieſe Schwierigkeiten fallen weg, ſobald wir uns zu der einfachen Wahrheit erheben, daß Zeit und Raum nichts Wirkliches, ſondern nur Vorſtellungen ſind und daß deshalb auch alle Dinge, die ſich uns darbieten, nur Vorſtellungen in dieſen Urformen unſeres Intellects ſind.

Dies zeigt am deutlichſten die frappanteſte Antinomie, der offenkundigſte Widerſpruch zwiſchen der realen und der gedachten Welt, nämlich die Antinomie der Materie. Beſtünde die Welt wirklich aus einfachen Theilchen, Atomen oder Monaden, worauf alle naturwiſſenſchaftliche Anſchauung gebaut iſt — wie wäre es denn denkbar oder erklärlich, daß einmal Mannigfaltigkeit, Verſchiedenheit, Beſonderheit irgendwo oder irgendwann entſtanden wäre? Daraus gibt es nur einen Ausweg, nämlich daß Materie, Atome nur menſchliche Vorſtellungen, nur Begriffe ſind, denen keine congruente Realität entſpricht.

Der letztgenannte, tiefe Widerſpruch offenbart uns in hellſtem Lichte die ungeheure Kluft, die zwiſchen der gedachten und der

realen Welt vorhanden ist. Niemand war ihrer gewahr worden, Kant erleuchtete sie mit dem Blitze des Genies.

Aus diesem Widerspruche zwischen dem Wesen unserer Vernunft und der Wirklichkeit folgt klar, daß jene niemals im Stande sein kann, das Welträthsel zu lösen, die Welt wie sie ist zu denken. Denn sie trachtet mit ihren Formen nach Einheit, Nothwendigkeit, Vollständigkeit: das vermag aber die erfahrbare Wirklichkeit nicht zu geben, denn die Welt bietet Mannigfaltigkeit, Zufälligkeit, Unbegränztheit. „Es ist vergeblich für die Vernunft zu leugnen, sagt Geiger *), vergeblich den Schmerz, den die erfahrbare Wirklichkeit dem inneren Bau des Denkens kämpfend bereitet, vor uns selber zu verbergen, vergeblich vor diesem Kampfe sich zu flüchten: möge sie ihn immerhin, sowie sie muß, beginnen."

Die Formen der Vernunft sind ein Gefäß, das jeder Ausdehnung fähig ist; an der Kette der Causalität können wir immer höher in die Vergangenheit zurückgehen und die heutige unendliche Mannigfaltigkeit im Raume zeitlich erklären, immer tiefer in die unendlichen Fernen der Welt hinausdringen und die zeitlichen Veränderungen unserer sinnlichen Wahrnehmungen zu neuen Räumen von Myriaden von Meilen, erfüllt von zahllosen Weltsystemen construiren, immer mehr Zufälliges in Nothwendiges, immer mehr Besonderes in Allgemeines verwandeln — das Gefäß selbst bleibt stets die Voraussetzung, es ist stets nur Gedachtes, nur Vorstellung, letzte Gränze alles Erkennens, das ne plus ultra aller Vernunft.

Damit steht denn auch in Zusammenhang die große Lehre Kant's, daß es die Vernunft ist, welche ihre Einheit vermittelst dieser Formen der Vorstellung in die Welt hineinträgt; daß die Naturgesetze nur möglich werden „vermittelst der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie auf die ihr eigenthümliche Art von Gegenständen, die ihr an sich unbekannt

*) Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft. II, S. 245.

sind, berührt wird und vermittelst der Beschaffenheit des Verstandes, wornach alle jene Data der Sinnlichkeit auf ein Bewußtsein bezogen und nach Regeln verknüpft werden; daß also Erfahrung selbst erst auf die aprioriſche Gesetzgebung der Vernunft gebaut werden kann, daß mithin die obersten Gesetze der Natur in uns d. h. unserem Verstande liegen müsse, daß wir die empirischen Naturgesetze von diesen allgemeinen oder reinen, welche nur die Bedingungen einer möglichen Erfahrung sind, wohl unterscheiden müssen, daß in Ansehung der letzteren Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei ist und daß, so befremdlich es klingt, so gewiß es doch ist: der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor." *)

Jene Formen der Sinnlichkeit sind es allein, auf welche die causale Verbindung ein Recht hat, sie haben aber selbst nur einen Werth, eine Existenz in ihrer Anwendung auf Erfahrung d. h. sie haben nur eine empirische Realität. Daß das unendlich kleine Zeittheilchen, in welchem meine Sinnlichkeit noch unterscheidet, gerade diese bestimmte Größe hat, daß das Atom, gesetzt daß es der Naturforschung gelänge, seine Raumausdehnung und Dichtigkeit d. h. Kraft oder Schwere zu bestimmen, gerade durch diese bestimmten Zahlen ausgedrückt werden müßte, das ist das Empirische, das gleichsam von Außen Gegebene: daß aber die elementarste Empfindungseinheit wirklich eine Zeitgröße haben muß, daß das elementarste Stofftheilchen eine Ausdehnung und ein Gewicht haben muß, das ist aprioriſch, das folgt aus den — nicht weiter zu erklärenden — Uranlagen des Intellects, durch welche dieser aber allein in den Stand gesetzt wird, zu zählen, zu bestimmen, Erfahrungen zu machen, causal zu verknüpfen. Die Relativität aller Erkenntniß folgt daraus von selbst, es sei denn, daß es einmal einem Philosophen des „Absoluten" gelänge, Landmarken im Raume auszustecken oder ein bestimmtes Zeittheilchen zum Stehen zu bringen und als Mumie allen

*) Prolegomena § 36.

künftigen Geschlechtern zu überliefern oder auch das Gewicht eines Körpers durch sich selbst zu bestimmen oder auch eine Ursache nachzuweisen, die nicht durch ihre Wirkung und eine Wirkung, die nicht durch ihre Ursache erkennbar würde. Dann wird die Zahl verwirklicht und dann die Wirklichkeit zur Zahl; dann wird drei nicht mehr Relation, nicht blos Gedachtes, sondern eine Realität sein. Dann wird die Critik der reinen Vernunft als Kindermärchen in die Ammenstube verwiesen werden.

Ich will nun zum Schlusse diese ganze Lehre von Zeit und Raum, deren Wesentliches darin liegt, daß alle Realität für die Erkenntniß nichts weiter ist als Erscheinung oder Vorstellung, der jederzeit ein transscendentaler, für uns an sich unerkennbarer Gegenstand zu Grunde liegt — eine Lehre, die so einleuchtend und überzeugend sie auch ist, dennoch eine große Geistesanstrengung erfordert, da alle Menschen von jeher das direkte Gegentheil zu denken gewohnt sind, durch eine Analogie noch verständlicher und dem gewöhnlichen Denken zugänglicher zu machen suchen.

Es gibt innerhalb der Menschenwelt noch eine andere, aus den organisch-gesellschaftlichen Bildungen hervorgegangene Anschauungsform, welche gleichfalls, wie die in Zeit und Raum bestimmte objective Causalität, alle Dinge durch reine Zahlenverhältnisse auszudrücken, also Alles in ein Mehr oder Minder oder auch alterum tantum zu verwandeln ermöglicht, das ist der Begriff des Werths.

Schon im Alterthum hatte der geniale und tiefsinnige Heraklitos — der für seine Zeitgenossen „der Dunkle", weil er für sich so hell und klar war — diese Analogie erfaßt und sie als Schlüssel zum Verständnisse der sich unserer sinnlichen Erkenntniß darstellenden Welt benutzt. „Alles, sagte er, wird gegen Feuer umgesetzt und Feuer gegen Alles, wie Gold gegen die Dinge und die Dinge gegen Gold." Dies erklärten die Alten schon so, daß Herakleitos als Grund-Element das „ewig

lebende und ewig bewegte Feuer" angenommen habe und daß alle Erscheinungen nur Gegensätze dieses Einen durch Verdichtung und Verdünnung, πυκνώσει καὶ μανώσει oder wie Aristoteles (Phys. I, 6. p. 189) andeutet durch ein Mehr oder Weniger seien.

Wir können also sagen: der Werth ist nichts was den Dingen an und für sich zukäme; sondern nur eine Anschauungsform, vermöge welcher wir dieselben alle, so verschieden sie auch sein mögen, nach einem Verhältnisse ordnen und mit Zahlen zu bezeichnen im Stande sind. Was kann es Verschiedeneres geben als z. B. Brod, Diamanten, ein seltenes Bild eines alten Meisters, der Plan einer neuen Erfindung u. A., und doch können dieselben vom Gesichtspunkte des Tauschwerthes aus mit einander verglichen und in ein genau bestimmtes Zahlenverhältniß gebracht werden. Ja der größte Theil der Menschen schaut den größten Theil ihres Lebens fast alle Dinge nur durch diese Brille, und ein Haupttheil menschlicher Thätigkeit besteht darin, alle nur erdenklichen Dinge in diese Zahlenverhältnisse zu bringen und auf Grund derselben sie in eine unaufhörliche Bewegung zu versetzen. Es gibt fast nichts was für einen fremden, irdischer Verhältnisse unkundigen Geist schwerer verständlich sein dürfte, und wenn wir annehmen, es käme ein solcher von einem anderen Planeten, wo er in einer der unsrigen ganz unähnlichen Cultur aufgewachsen wäre — und es ist ja nicht undenkbar, daß es sociale Gebilde, gesellschaftliche Zustände geben kann, die nicht auf den Privatbesitz wie die unsrigen gebaut sein müssen —, so würde ihm unter allen befremdlichen Dingen nichts befremdlicher sein, als die unersättliche Begier der Menschen nach jenen runden Gegenständen, die obschon keines Gebrauches, dennoch beständig von Hand zu Hand gehen und von Allen erhaftet, erlistet und erjagt werden. Gerade so würde, wenn es eine Vernunft geben könnte, wie Kant ja nicht für unmöglich hielt, (obschon wir uns nicht den mindesten Begriff von einer solchen machen könnten), die nicht wie unsere auf Zeit und Raum angewiesen wäre, unser ganzes Vorstellungsvermögen, unsere Mathematik

und alle empirische Wissenschaft für dieselbe vollständig unfaßbar sein, während sie vielleicht gewisse logische Principien mit der unseren gemein hätte.

Es werden also, wie in der allgemeinen Welt durch die Anschauungsformen von Zeit und Raum, so in der national-ökonomischen Welt durch die Vorstellungsform des Werthes alle Dinge in einen Zusammenhang und in ein System gebracht, und wie wir dort Causalität niemals auf die Dinge an sich, sondern stets nur auf ihre Erscheinungen in Raum und Zeit anwenden können, so wird auch hier niemals nach dem eigentlichen oder inneren Werth der Dinge gefragt, sondern nur nach ihrem Markt- oder Tauschwerth. Dieser ist es nämlich allein, welcher ein Verwandeln, eine Substitution, ein Uebergehen der Dinge ineinander möglich macht. Die hier sich ergebenden Zahlen entscheiden allein, unerbittlich und ohne irgend eine Rücksicht darauf, ob die Arbeit die Frucht fiebernder Anstrengung in angstvoll durchwachten Nächten, um den Kindern Brod zu verschaffen oder das Stundenwerk einer seelenlosen, klappernden Maschine ist. Der Werth von einem Paar Schuhe wird in eine Theatermarke zu einer Geist und Herz erhebenden Vorstellung, der Werth einiger kunstvollen Entrechats oder schamloser Tänze in modernen Operetten in Flitterstaat oder vielleicht auch in den Lebensunterhalt einer alten Mutter verwandelt. Die Zahl, nur die Zahl entscheidet, wie dort in dem mechanischen Getriebe in Zeit und Raum. Sie ist hier wie dort nichts Wirkliches, sondern nur Vorstellung. Der Unterschied ist nur der, daß wir hier der Factoren, aus denen die Werthvorstellung hervorgeht, deutlicher bewußt sind, daß wir sie historisch bis auf ihren Ursprung zurückverfolgen können, während wir bei den Dingen, wie sie sich uns in Zeit und Raum darstellen, bald an die Gränze der Erklärung gelangen. Der Werthschätzung liegt zu Grunde einerseits das Begehren in den Besitz eines Gegenstandes oder einer Leistung zu gelangen, andererseits die Schwierigkeit oder der Widerstand der sich diesem Begehren entgegenstellt. Vermittelnder Factor ist die Anstrengung, die gemacht werden muß,

um ſelbſt oder durch andere in den gewünſchten Beſitz zu gelangen. Vermehrt wird die Schwierigkeit oder der Widerſtand natürlich durch die Zahl der Mitbewerber, daher ſind kleine Wohnungen theurer als Luxuswohnungen, Rebhühner und Ortolanen wohlfeiler als Brod und Fleiſch; Pferdefleiſch dagegen viel wohlfeiler als Rindfleiſch. Iſt die Zahl derer, die etwas leiſten können, nur klein, ſo ſteigert ſich natürlich der Werth ihrer Werke, wie z. B. die Bilder eines geſchätzten Malers oder der Geſang einer ſelten ſchönen Tenorſtimme: doch muß die Zahl der Suchenden oder Mitbewerbenden entſprechend groß ſein, ſonſt nützt die Seltenheit nichts. So gibt es z. B. nichts Selteneres als einen wahren Philoſophen, und dennoch hat die Waare des Weinhändlers und ein guter Koch einen weit höheren Marktpreis als die Werke des Philoſophen, weil jene ſehr viele zu ſchätzen wiſſen, dieſe aber nur ſehr wenige, daher es heißt: povera e nuda vai, filosofia. Es iſt eben kein „geſuchter Artikel.“

Und in dieſer letzteren Hinſicht hat denn die Werthvorſtellung und ihre Einzelobjecte wieder große Aehnlichkeit mit den Vorſtellungen in Raum und Zeit. Denn da die Vernunft aus praktiſchen Veranlaſſungen hervorgegangen und im Dienſte des Willens groß geworden iſt, ſo iſt das gemeine Denken und Anſchauen noch ganz unter dem Drucke jenes Tyrannen getrübt und eingeengt, daher die größte Mehrzahl der Menſchen die Dinge nur ſo betrachten und in ſolche Vorſtellungsreihen einordnen und gruppiren, wie ſie in Bezug zu ihrem Intereſſe d. h. ihren gewöhnlichſten Bedürfniſſen und Begierden ſtehen. Nur die Sonntagskinder, die Künſtler haben ein intereſſeloſes, tiefes Verſtändniß für die Dinge und daher auch eine reine intellectuale Freude an ihnen, weshalb man wohl ſagen kann, daß ihrem keuſchen und ſtillen Auge am meiſten der Schleier der Erſcheinung zerreißt und das hinter derſelben verborgene Geheimniß in weihevollen Stunden ſich offenbart.

Anmerkung. Es erübrigt noch, der falschen Ableitung, durch welche Kant in den Besitz des Dings an sich oder des transscendentalen Gegenstandes, d. h. jenes x, das in Zeit und Raum sich darstellt und nur in diesen Formen erkannt werden kann, hier zu gedenken. Dieselbe beruht auf einer falschen Anwendung der Causalität, zu welcher er durch den Umstand geführt wurde, daß der erste Theil des Wegs, den er einschlug, schon von Locke gegangen war und er nun in der von diesem angezeigten Richtung weiter ging, ohne zu bedenken, daß dieser Weg im Laufe seiner Untersuchung sich selber aufhob, daß er nicht mehr, wie der Locke's auf der Erde fortging, d. h. realistisch blieb, sondern sich über alle Realität aufschwang, d. h. transscendental wurde.

Locke hatte nämlich, hierin den Ueberlieferungen der antiken Philosophie folgend, das wahre Sein oder die ächte Realität der Dinge zu erforschen sich bemüht. Hierzu war er natürlich in weit höherem Grade befähigt, als das Alterthum, da ihm durch Cartesius der Ausgangspunkt vom Subjecte gegeben war. Die Aufgabe wie er sie sich stellte war demnach die: das wahrhaft Objective von dem Subjectiven zu scheiden, jedem Factor, dem Subject wie dem Objecte das Seinige zu geben. Dabei gelangte er nun zu der berühmten Unterscheidung zwischen qualitates primariae und secundariae. Daß der Zinnober roth, die Rose duftig ist, sind Eigenschaften, die nur meiner Sinnes-Affection angehören, von ihnen muß ich daher absehen, wenn ich die wahrhaft realen Eigenschaften des Zinnobers und der Rose bestimmen will. Das wahrhaft Reale aber, was demnach dem Dinge an sich zukommt, ist Ausdehnung und alles was dazu gehört, als Gestalt, Solidität, Bewegung u. s. w., ohne welche überhaupt kein Ding gedacht werden kann. Sonach liegt also der Schluß nahe, daß ein jedes Ding eigentlich nur eine Gruppe von einfachen Eigenschaften als Schwere, Gestalt, Bewegung ist, deren Wirkung auf unsere receptive Sinnlichkeit eine solche ist, daß wir das Ding roth, grün oder blau, wohlschmeckend, duftig, hell- oder tief-tönend empfinden und nennen.

Man sieht deutlich worauf es Locke ankam und wie der Weg zu Kant führte. Im Grunde genommen hatte schon Cartesius das Gleiche gelehrt; das Verdienstliche Locke's war, daß er aus diesen Sinnesempfindungen den Weg zum Gedanken, eine Noogonie, suchte, den Cartesius nicht finden konnte und daher zu dem Deus ex machina seine Zuflucht nahm. Locke fand ihn freilich auch nicht, denn aus bloßen passiven Sinnes-Affectionen läßt sich niemals so etwas wie ein Gedanke herleiten: für ihn blieb daher nur die Außenwelt thätig und er entschloß sich dazu, die Seele als eine tabula rasa nur durch Erfahrung d. h. von Außen mit Charakteren beschreiben zu lassen. Man sieht also wie für ihn der objective Gegenstand nur Causalität für das menschliche Empfinden ist, das auf solche Weise ein Bewußtsein, ein Gewahrwerden des Gegenstandes selbst erhält. Es war also in der Locke'schen Theorie noch immer der alte Glaube, die instinctive Ueberzeugung des gemeinen Verstandes unerschüttert, daß man in der Untersuchung des Erkenntnißvermögens von der objectiven Welt auszugehen habe; die große Lücke dagegen, die in seinem System blieb, das gänzliche Vernachlässigen der Activität des Denkens, wurde von Leibniz trefflich mit Einem Worte charakterisirt, indem er zu dem Waidspruche Locke's: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu — hinzufügte: nisi intellectus ipse.

Was nun Kant auf dem von Locke betretenen Wege über Locke hinaus leistete, das ist so groß und bedeutend, daß man die Locke'sche Doctrin mit Recht nur ein kindliches Vorspiel zu der Kant'schen Philosophie nennen kann. Kant selbst charakterisirt sein Verhältniß zu Locke sehr klar in den „Prolegomena", indem er sagt*): „Locke habe gezeigt, daß man von einer Menge von Prädicaten sagen könne, sie gehörten nicht zu den Dingen selbst, sondern zu ihren Erscheinungen und hätten außer unserer Vorstellung keine Existenz. Er aber habe bewiesen, daß auch alle übrigen Qualitäten der Körper, die man primarias nennt, —

*) p. 63 ed. pr.

die Ausdehnung, der Ort und überhaupt der Raum, mit allem was ihm anhängig ist, auch mit zu bloßen Erscheinungen zu rechnen seien: denn daß Raum und alle die Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachten, Dinge seien oder Eigenschaften, die dem Objecte vollkommen ähnlich sind (wie es der gemeine Menschenverstand will), sei ebenso sinnlos, als die Behauptung, daß die Empfindung des Rothen mit der Eigenschaft des Zinnobers, die diese Empfindung in mir erregt, eine Aehnlichkeit habe." Das ist Alles sehr klar und treffend, aber man sieht zugleich sehr deutlich, wie Kant in die Locke'sche Gedankenform eingeengt, die er wie den Mantel der Glocke hätte zersprengen müssen, damit die Glocke auferstehen konnte, zu Widersprüchen mit sich selber gelangen mußte. Denn er redet

erstlich von Dingen und Objecten an sich, von denen wir nur die äußeren Erscheinungen in Zeit und Raum, gleichsam ihre Spiegelbilder, aufzufassen im Stande sind. Nun kann es nach der ganzen Kant'schen Lehre gar nichts derartiges geben, wie ein Ding oder Object an sich: denn Dinge und Objecte entstehen ja gerade erst dadurch, daß sie in Zeit und Raum dargestellt und angeschaut, fixirt oder determinirt werden. Es durfte also von einem transscendentalen Sein, aber nicht von einem transscendentalen Gegenstand oder Object geredet werden, so wenig als von einem transscendentalen Subject. Denn Subject und Object sind Wechselbegriffe, sie sind nur für und durch einander da; sobald ich von subjectiven Anschauungsformen rede, müssen diese sich auf ein Object beziehen; sobald ich von einem Object rede, existirt dieses nur in und durch die subjective Auffassung. Kant mochte daher von einer Welt außerhalb der subjectiven Anschauungsformen — von der wir niemals den mindesten Begriff haben können —, aber er durfte nicht von Dingen oder Gegenständen an sich reden.

Zweitens verbindet Kant — auch hierin dem Locke'schen Vorgange folgend — nachdem er sehr richtig die Formen, in denen das für uns unfaßbare Wesen sich darstellt, nämlich Zeit, Raum und Causalität als durchaus apriorisch und subjectiven

Urſprungs nachgewieſen, dennoch am letzten Ende die in dieſen Formen ſich darſtellenden Gegenſtände mittelſt der Cauſalität wieder mit dem Dinge an ſich oder dem transſcendentalen Gegenſtande, da, wie er ſich öfters ausdrückt, ein Grund doch allen Erſcheinungen unterliegen müſſe. Zwar iſt ihm der, welcher den äußeren Gegenſtand, wie er ſich in jenen Formen darſtellt, für ein wirkliches Ding hält, ein transſcendentaler Realiſt, alſo auf dem Irrwege: trotzdem ſtellt er ſelber hinter den Gegenſtand der Erſcheinung, der nach ſeiner richtigen Lehre nur empiriſche Realität hat, das Schatten- und Gegenbild des transſcendentalen Gegenſtands, welcher durch die Form der Cauſalität erreicht werden ſoll, die doch als durchaus im Subjecte wurzelnd, nicht in das Jenſeits zu bringen vermag. Dieſe falſche Ableitung des Dinges an ſich iſt bekanntlich ſchon von Gl. E. Schulze im Aeneſidemus nachgewieſen worden, der in höchſt weitläufigen und umſtändlichen Deductionen den einen entſcheidenden Satz paraphraſirt und commentirt: „Iſt das Princip der Cauſalität außer der Erfahrung ungültig, ſo iſt es ein Mißbrauch der Verſtandesgeſetze, wenn man den Begriff Urſach auf etwas anwendet was niemals Gegenſtand einer Erfahrung ſein kann.“ Die wahre Erklärung des Irrweges, auf welchem Kant ſo von ſeinen eigenen Grundwahrheiten abwich, liegt eben darin, daß er das Locke'ſche Schema, das ſeinen erſten Unterſuchungen zu Grunde lag, nicht los werden konnte und im Stillen immer die Frage wiederholte: Was iſt das, was ſich in dem Subjecte in Empfindung, Denken und Bewußtſein verwandelt? Und ſo blieb das Geſuchte eben doch immer Object, obſchon alle ſeine objectiven Eigenſchaften in das Subject verlegt waren. Daſſelbe ſagt Schopenhauer*): „Ich glaube, daß ein altes eingewurzeltes, aller Unterſuchung abgeſtorbenes Vorurtheil in Kant der letzte Grund iſt von der Annahme eines ſolchen abſoluten Objects, welches an ſich d. h. auch ohne Subject Object iſt.“

*) Welt als Wille und Vorſtellung I, S. 524.

Ein Ding an sich, ein absolutes Object, ein transscendentaler Gegenstand sind also etwas durchaus Undenkbares, da sie einen inneren Widerspruch enthalten, und die Bestimmung, die einerseits gegeben wird, gleichzeitig wieder aufgehoben wird; denn wie kann etwas objicirt, wie kann etwas entgegengestellt, wie kann etwas zum Ding (d. h. in Zeit und Raum bestimmt) werden, es sei denn für ein Subject? Mit der Annahme des letzteren aber hört das ganze Absolutum auf und tritt die Vorstellung, das Vorgestelltwerden in seine Rechte. Der transscendentale Gegenstand, auf dem Wege der Causalität eingeführt, wäre also wirklich eine Ursache ohne Wirkung; denn in Zeit und Raum vermag er nicht zu wirken, da er ja nicht in Zeit und Raum ist, jenseits aber gilt der Ursachenbegriff nichts. Nach unserer obigen Analogie wäre demnach das „Ding an sich", wie es Kant eingeführt hat, gleichzustellen dem absoluten Werth, was ein ebenso widerspruchsvoller Begriff ist, da jeder Werth nur durch das Verhältniß zu einem anderen bestimmt werden, der Werth selbst eben nur dies Verhältniß selbst ist, allerdings insofern es durch gewisse außerhalb liegende Factoren bestimmt wird, seine Zahlen ändernd, niemals aber etwas Anderes werdend, als Verhältniß, als Zahl. Fragen, was ein „Ding an sich" sei, hat ebensoviel Sinn, als wenn gefragt würde, was ein „Werth an sich" sei. Wie der Acker im Monde, weil er in dies Verhältniß nicht eintreten kann, für den National-Oeconomen eine non-valeur, so ist für die menschliche Erkenntniß Alles das, was nicht in Zeit und Raum bestimmt werden kann, ein non ens.

„Aber die Zahlen des National-Oeconomen sind doch beredt, sie sagen uns doch Vieles, was nicht blos mathematisch bestimmte Größe ist, sondern auf Wohlfahrt, Glück, gedeihliche Entwickelung der Nationen oder auf das Gegentheil hindeutet und was unsere sittliche Natur mächtig zu bewegen im Stande ist."

Auch die Erscheinungen in Zeit und Raum sind nicht stumm, durch ihr ganzes Getriebe geht ein Zug, der uns wohl verständlich ist, da er mit unserem eigenen innersten Wesen identisch

ist. Dieses innere Wesen, das aus den Erscheinungen hindurch leuchtet, obschon es niemals Gegenstand einer Wahrnehmung sein kann, macht uns die Welt von einer anderen Seite, als der objectiven, zugänglich. Es heißt Wille, Empfindung und hat gleichfalls eine metaphysische Seite, die vor und über aller Erkenntniß wirksam ist. Auf ihr beruht der ethische Charakter der menschlichen Handlungen.

Die transscendentale Logik.

Daß in unseren Sinnen schon ein apriorisches Element vorhanden sei, wodurch die Empfindungen Gegenstand des Denkens werden können, indem sie sich in dieses apriorische Element, die reinen Anschauungsformen von Zeit und Raum, verwandeln und selbst zu Anschauungen oder Vorstellungen werden, das ist der große und wichtige Inhalt der transscendentalen Aesthetik, des Fundaments der Kant'schen Lehre und aller künftigen Philosophie.

In kürzester Fassung könnte man diese Wahrheit etwa folgendermaßen aussprechen: *Jede Empfindung hat schon einen Denkkeim.* Es gibt keine Empfindung, sie sei noch so dunkel oder unbestimmt, in der das Zeitliche und Räumliche nicht zugleich mitgegeben wäre.

Was mit dieser großen metaphysischen Erkenntniß geleistet ist, soll hier kurz dargelegt werden:

1) Die Sinnlichkeit ist geadelt und in ihre Rechte eingesetzt. Der Weg zur Vernunft, zum Denken ist ihr nicht länger verschlossen. Es eröffnet sich uns die Aussicht, das höchste Problem der Philosophie: *den Ursprung der Vernunft* lösen zu können oder, wie Kant sagt, zu zeigen, wie beide, Sinnlichkeit und Vernunft aus einer gemeinsamen Wurzel hervorgegangen sind.

Damit ist also der schon in der antiken Philosophie hervortretende Gegensatz, der seinen schärfsten Ausdruck in der Philosophie des Platon gefunden hatte (indem dieser die Sinnlichkeit dermaßen degradirte, daß er die Materie geradezu das „Nicht-

seiende" nannte), und welcher dann in der modernen Philosophie, als welche ihrer wahren Aufgabe, Erkenntnißtheorie zu sein, immer deutlicher bewußt wurde, zu einem fruchtlosen und verzweiflungsvollen Ringen, die beiden unvereinbaren Factoren zu versöhnen oder einen derselben ganz zu eliminiren, geführt hatte: es ist dieser Gegensatz zum erstenmale ausgeglichen, eine Brücke geschlagen über die ungeheuere Kluft, die das Denken von den Objecten, den Idealismus vom Realismus auf immerdar zu trennen schien.

Alle menschliche Erkenntniß zielt auf Erfahrung und muß von der Sinnlichkeit ausgehen: damit ist den Forderungen und Leistungen Demokrit's, Aristoteles', Bacon's, Hobbes', Locke's, Hume's und Condillac's Genüge geschehen, der Einseitigkeit Platon's, Malebranche's, Geulinx', Leibniz', Berkeley's die nothwendige Ergänzung oder Correctur gegeben.

2) Aber zugleich sind die anmaßlichen Forderungen der Sinnlichkeit, die zu den rohesten Formen des Realismus, nämlich Materialismus, Sensualismus *) und Empirismus geführt hatten, zurückgewiesen und gezeigt, daß in allen diesen Systemen dem wichtigsten Factor aller Erkenntniß, nämlich dem Denken gar keine Rechnung getragen ist: es ist sonnenklar nachgewiesen, daß ohne Denken eine Erfahrung überhaupt niemals zu Stande kommen könnte.

Es ist unwiderleglich gewiß, daß unter bloßer Annahme der Sinnes-Empfindung — also ohne Berücksichtigung ihres aprioriſchen Elements — man nothwendig an dem reinen Subjectivismus der Sophisten, die jedes Kriterium der Wahrheit leugneten und sich anboten, von jedem bewiesenen Satze gleich auch das Gegentheil zu beweisen, und endlich an dem Skepticismus anlanden müsse: daß also der Sensualismus das Siegel seiner Unvollständigkeit und Nichtigkeit auf der Stirne trage.

Der Materialismus selbst aber ist gerichtet, seitdem Carteſius

*) Die in unseren Tagen in bedrohlicher Weise die Massen ergreifen und ihrem scheußlichsten Gesellen, dem Bestialismus, die Wege bereiten.

gezeigt hat, daß das unmittelbar Gegebene nicht die Materie sei, sondern das Bewußtsein.

Alle diese Einseitigkeiten sind ausgeglichen und eine feste Basis gefunden durch den Kriticismus und seine erfolgreiche Frage: Wie entsteht *für* und *durch* unser Denken eine Materie, eine Natur, eine Welt?

Nachdem also im vorigen Kapitel auseinandergesetzt worden, wieso und unter welchen Bedingungen die Sinnes-Eindrücke fähig sind, den *Stoff* zu einem Denken zu liefern, haben wir nunmehr zu dem *Denken* selbst überzugehen und zu zeigen, durch welche Operationen und in welchen Formen Kant dasselbe den von der Sinnlichkeit und Erfahrung ihm gleichsam überlieferten Stoff verarbeiten läßt.

Dies ist der Inhalt der *transscendentalen Logik*.

Seine Aufgabe bezeichnete Kant in folgender Weise:

„Unsere Erkenntniß entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, *die Vorstellungen zu empfangen* (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen *einen Gegenstand zu erkennen* (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand *gegeben*, durch die zweite wird dieser im Verhältniß auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüths*) *gedacht*. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente all unserer Erkenntnisse aus, so daß weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntniß abgeben können." **)

„Wollen wir die *Receptivität* unseres Gemüths, Vorstellungen zu empfangen, soferne es auf irgend eine Weise afficirt wird, *Sinnlichkeit* nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen oder die *Spontaneität* des Erkenntnisses, der *Verstand*. Unsere Natur bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich sein

*) d. h. Affection des Bewußtseins.

**) Critik der reinen Vernunft, S. 55. Rosenkranz.

kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von den Gegenständen afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand der sinnlichen Anschauung zu denken, der Verstand. Keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso nöthig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. h. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Functionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntniß entspringen." *)

„In einer transscendentalen Logik isoliren wir den Verstand (sowie oben in der transscendentalen Aesthetik die Sinnlichkeit) und heben blos den Theil des Denkens aus unserem Erkenntnisse heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat. Der Gebrauch dieser reinen Erkenntniß aber beruht darauf, als ihrer Bedingung: daß uns Gegenstände in der Anschauung gegeben seien, worauf jene angewandt werden können. Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntniß an Objecten und sie bleibt alsdann völlig leer." **)

„Die transscendentale Analytik ist die Zergliederung unseres gesammten Erkenntnisses a priori in die Elemente der reinen Verstandes-Erkenntniß. Es kommt hierbei auf folgende Stücke an:

1) Daß die Begriffe reine und nicht empirische Begriffe sind.
2) Daß sie nicht zur Anschauung und zur Sinnlichkeit, sondern zum Denken und Verstande gehören.
3) Daß sie Elementarbegriffe seien und von den abgeleiteten oder daraus zusammengesetzten wohl unterschieden werden.

*) Loc. cit. p. 56.
**) Ibid. p. 64.

4) Daß ihre Tafel vollständig sei und sie das ganze Feld des reinen Verstandes gänzlich ausfüllen.

Nun kann diese Vollständigkeit einer Wissenschaft nicht auf den Ueberschlag eines blos durch Versuche zu Stande gebrachten Aggregats mit Zuverlässigkeit angenommen werden; daher ist sie nur vermittelst einer Idee des Ganzen der Verstandeserkenntniß a priori und die daraus bestimmte Ableitung der Begriffe, welche sie ausmachen, mithin nur durch ihren Zusammenhang in einem System möglich." *)

„Ich verstehe unter der Analytik der Begriffe nicht die Analysis derselben oder das gewöhnliche Verfahren in philosophischen Untersuchungen, Begriffe, die sich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, sondern die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysiren: denn dieses ist das eigenthümliche Geschäft der Transscendental-Philosophie; das übrige ist die logische Behandlung der Begriffe in der Philosophie überhaupt. Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch ebendenselben Verstand von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden." **)

Die Aufgabe, wie sie Kant nach den vorausgehenden Stellen sich gesetzt hatte, war also folgende:

Wir haben ein von unserer Sinnlichkeit unabhängiges Denkvermögen, welches die von der Sinnlichkeit aufgenommenen Anschauungen durch Begriffe ordnet und in eigentliche Gedanken verwandelt.

---

*) Ibid. p. 66.
**) Ibid. p. 67.

Wie nun unsere Sinnlichkeit zwei reine Anschauungsformen a priori hat, in welche der eigentliche Stoff oder die Materie der Empfindungen umgewandelt wird, so daß also aus den Empfindungen Anschauungen oder Vorstellungen entstehen: ebenso hat der Verstand oder das Denkvermögen eine Anzahl von reinen Stammbegriffen a priori, die nichts Empirisches enthalten und also rein formal sind, durch welche aber die an sich ungeordnet aufeinander folgenden Vorstellungen zu einem organischen Denkgewebe umgewandelt werden.

Diese Stammbegriffe, und zwar nach einem System, zu constatiren, so daß gleichsam das Gesammt-Inventar des reinen Denkens aufgenommen wird, ist Aufgabe der Transscendental-Philosophie.

Es handelt sich hier also um die sogenannten Kategorien.

Kategorien als Functionen des Denkens seiner ursprünglichen Natur gemäß, ohne daß dabei Rücksicht auf den Inhalt des Denkens genommen würde, war ein Gedanke, der schon der antiken Philosophie geläufig war. Wenn die Pythagoräer (nach Aristoteles Met. I, 5) sagten, daß die Principien (ἀρχαί) endlich und unendlich, sowie das Eins nicht die verschiedenen Naturen (wie Feuer, Erde, Wasser u. s. w.) unterschieden, sondern das wahre Wesen dessen seien, von dem sie ausgesagt würden (ἀλλά αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται), so war dies der erste Keim dieses Gedankens. Alles Wirkliche, dachten sie, muß nothwendig in diese Aussageform eintreten.

Aristoteles, der Schöpfer der formalen Logik, stellte zehn solcher Kategorien auf, worunter er sich schon deutlich oberste Formen der Begriffe oder gleichsam allgemeinste Begriffe, die nothwendig in allen übrigen Begriffen mitenthalten sein und zum Vorschein kommen müßten, vorstellte. Diese Kategorien sind:

1. Οὐσία.	2. ποσόν.	3. ποιόν.	4. πρός τι.	5. ποῦ.	6. ποτέ.
Substanz.	Quantität.	Qualität.	Relation.	Ort.	Zeit.

7. κεῖσθαι.	8. ἔχειν.	9. ποιεῖν.	10. πάσχειν.
Lage.	Zustand.	Thun.	Leiden.

Indem Kant von seinen eigenen Kategorien rühmt, er habe sie systematisch aus einem Princip hergeleitet, verurtheilt er die Aristotelische Verfahrungsweise, „welche die ihrigen rhapsodistisch, aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe gewonnen habe, durch Induction, wobei man niemals einsieht, warum denn gerade diese und nicht andere Begriffe dem reinen Verstande beiwohnen." „Es war", fügt er hinzu, „ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien (Prädicamente) nannte. In der Folge glaubte er noch fünf gefunden zu haben, die er unter dem Namen Postprädicamente hinzufügte. Allein seine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Außerdem finden sich auch einige modi der reinen Sinnlichkeit darunter (quando, ubi, situs, ingleichen prius, simul) auch ein empirischer (motus), die in dieses Stammregister des Verstandes gar nicht gehören oder es sind auch die abgeleiteten Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt (actio, passio) und an einigen der letzteren fehlt es gänzlich." *)

Und wo fand denn Kant das Princip, nach welchem er die obersten, aprioriſchen Stammbegriffe des Denkens, wie er behauptet, schematisch und vollständig ableiten konnte? Er glaubte, dasselbe nirgend anders antreffen zu können, als in der Logik.

Nun unterschied Kant seiner Aufgabe gemäß zwischen der allgemeinen (formalen) und der transscendentalen Logik.

Erstere abstrahirt von allem Inhalte des Gedankens und beschäftigt sich nur mit den allgemeinen formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft. Aber ein Urtheil kann formal ganz richtig sein d. h. sich selbst nicht widersprechen und doch noch immer dem Gegenstande widersprechen, also materiell falsch sein. Die allgemeine Logik stellt daher nur einen Kanon auf, nach welchem alle Erkenntniß beurtheilt werden kann und ist eben darum nur der negative Probirstein der Wahrheit.

*) Loc. cit. p. 80.

Niemand kann mit der Logik wagen, über Gegenstände zu urtheilen und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung außer der Logik eingezogen zu haben, um hernach blos die Benutzung und Verknüpfung derselben nach logischen Gesetzen zu versuchen, noch besser aber sie lediglich darnach zu prüfen. *)

Nun hat aber die Transscendental-Philosophie eine ganz andere Aufgabe, sie beschäftigt sich mit dem Verhältnisse des Denkens zu den Gegenständen selbst d. h. sie fragt: mit welchem Rechte kann das Denken von einer objectiven Welt reden, wie kann es für eine solche Gültigkeit haben, wie gelangt es überhaupt zu einer solchen? Hier handelt es sich, wie man sieht, um objective Wahrheit, um Uebereinstimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenstande, nicht nur mit sich selbst.

Die daraus sich ergebende Frage lautet also: Hat unser Denken solche Begriffe, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken; also Begriffe „die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe sind, aber weder empirischen, noch ästhetischen Ursprungs?" „Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objective Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde transscendentale Logik heißen müssen, weil sie es blos mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich soferne sie auf Gegenstände a priori bezogen wird und nicht wie die allgemeine Logik auf die empirischen sowohl als reinen Vernunft-Erkenntnisse ohne Unterschied." **)

Der Gegensatz, auf welchem Kant fußt, tritt hier deutlich hervor. Anschauungen werden uns durch die Sinnlichkeit gegeben, damit ist der rein receptive Charakter der letzteren gewahrt: das Denken aber ist etwas Actives und Spontanes, es muß also — gerade wie die receptive Sinnlichkeit ihre apri-

*) Loc. cit. p. 63.

**) Loc. cit. p. 60.

orischen Anschauungsformen Zeit und Raum — ebenso einen Fonds von aprioriſchen Begriffen haben, durch die ein Gegenstand gedacht werden kann. Kant nennt diese Begriffe — eben wegen der Activität des Denkens — Handlungen. Noch deutlicher spricht er sich in dem ersten Abschnitte des ersten Hauptstücks der Analytik darüber aus: „Der Verstand wurde oben blos negativ erklärt: durch ein nichtsinnliches Erkenntnißvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anschauung theilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung. Es gibt aber, außer der Anschauung, keine andere Art zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntniß eines jeden, wenigstens des menschlichen Verstandes, eine Erkenntniß durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern discursiv. Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affectionen, die Begriffe also auf Functionen. Ich verstehe aber unter Function die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Receptivität der Eindrücke. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen anderen Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt. Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als blos die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andere Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urtheil ist also die mittelbare Erkenntniß eines Gegenstandes, mithin eine Vorstellung der Vorstellung desselben.“ *)

Der Gedanke, welcher Kant in seinem Forschen nach den Stammbegriffen leitete, war der, daß die wesentliche Function, das eigentliche Leben des Denkens in dem Urtheilen besteht und daß das Urtheil selbst nichts anderes sei, als ein Verbinden von Begriffen oder Vorstellungen in einer höheren Einheit. Er vermeinte nun, wenn er die Urtheile classificirte nach ihren

*) Loc. cit. p. 69.

logischen, d. h. formalen Unterschieden, so müßten sich daraus jene gesuchten, ursprünglichen Denkformen oder Kategorien, als den Gattungen der Urtheile entsprechend, ergeben.

Obgleich er also die richtige Unterscheidung zwischen der allgemeinen oder formalen und der transscendentalen Logik gemacht hatte, womit doch eigentlich ausgesprochen war, daß beide ganz verschiedene Principien haben müßten, so nahm er doch keinen Anstand, die Principien der letzteren direkt aus der ersteren herzuleiten, da für ihn die Schullogik, wie sie seit Aristoteles Zeiten unbedingte autoritative Geltung hatte, eine Wissenschaft war, welche ganz und vollendet aus dem Geiste des Aristoteles hervorgegangen war, so daß sie weder einen Schritt vorwärts gemacht, noch einen Schritt rückwärts zu machen jemals genöthigt worden sei.

Die ganze Kant'sche Lehre von den Kategorien hat Schopenhauer einer scharfen Kritik unterworfen; er hat ihre Widersprüche, die Unklarheit und Verworrenheit der Beweisführung, die bis zum Ueberdrusse wiederkehrende Häufung von scholastischen Terminologien, die daraus sich ergebende, jeden unbefangenen Leser förmlich zur Verzweiflung treibende Dunkelheit des Vortrages dargelegt und zugleich die letzten Gründe aller dieser Mißstände so vollkommen klar beleuchtet, daß er mit Recht für alle Zeiten den Anspruch auf den Namen des Vollenders der Kant'schen Erkenntnißlehre sich erworben hat, wie er ja auch der eigentliche Entdecker Kant's gewesen ist, wozu aus den eben angeführten Gründen keine geringe Divinationsgabe nothwendig war. Auch er war ein Taucher, der auf dem tiefen Grunde des Meeres inmitten des Gewimmels seltsamer gestachelter und gehörnter Seethiere die Perle erblickte, kühn hinabdrang und sie an's Licht brachte.

Vor allem gewinnt die Denklehre unter den Händen Schopenhauer's jenen Charakter großartiger Einfachheit, welcher stets überzeugend wirkt und der sicherste und unzweifelhafteste Beweis der Wahrheit ist. Diesen Charakter des „simplex sigillum veri" trägt im höchsten Grade die Grundlehre der

Kant'schen Philosophie, die transscendentale Aesthetik oder die Lehre von Zeit und Raum, so daß von dieser mit Recht gesagt werden kann, sie sei die höchste Leistung menschlicher Besonnenheit; sie gibt von dem complicirtesten Gewebe, das es auf der Welt gibt, dem menschlichen Denken, die einfachsten Fäden, aus denen es zusammengesetzt ist, mit solcher Sicherheit in die Hand, daß es dem Leser wie Schuppen von den Augen fällt und er fragt, wie es denn möglich gewesen, daß man diese so einfache und gewisse Wahrheit so lange verkannt und sogar, nachdem sie einmal ausgesprochen, wieder von ihr abgewichen sein könne.

Mit Recht weist Schopenhauer hin auf die eigenthümliche, fast möchte man sagen zopfige Vorliebe Kant's für die Symmetrie mit ihrer ewigen Einschachtelung, die von der großartigen Einfachheit der griechischen Baukunst nichts weiß, vielmehr das bunte Vielerlei liebt, um es zu ordnen und die Ordnung in Unterordnungen zu wiederholen, wie in den gothischen Kirchen. „Ja er treibt dies bisweilen bis zur Spielerei, wobei er jener Neigung zu Liebe so weit geht, der Wahrheit offenbare Gewalt anzuthun und mit ihr zu verfahren, wie mit der Natur die altfränkischen Gärtner, deren Werk symmetrische Alleen, Quadrate und Triangel, pyramidalische und kugelförmige Bäume und zu regelmäßigen Curven gewundene Hecken sind." *)

Diesem architektonischen Schachtelsystem entsprangen denn auch die Kategorien: „Nachdem Kant Zeit und Raum isolirt abgehandelt, dann diese ganze, Raum und Zeit füllende Welt der Anschauung, in der wir leben und sind, abgefertigt hat mit den nichtssagenden Worten: ‚der empirische Inhalt unserer Anschauungen wird uns gegeben', gelangt er sofort mit einem Sprunge zur logischen Grundlage seiner ganzen Philosophie, zur Tafel der Urtheile. Aus dieser deducirt er ein richtiges

*) Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. I, 509. Die gothische Baukunst entspricht eben dem deutschen Geiste und Kunsthistoriker haben mit Recht hervorgehoben, wie sehr der Hang zu geometrischen Formenspielen und Künsteleien die Schöpfungen des Mittelalters und der Renaissance beherrsche.

Dutzend Kategorien, symmetrisch unter vier Titeln abgesteckt, welche später das furchtbare Bett des Prokrustes werden, in welches er alle Dinge der Welt und Alles was im Menschen vorgeht gewaltsam hineinzwängt, keine Gewaltthätigkeit scheuend und kein Sophisma verschmähend, um nur die Symmetrie jener Tafel überall wiederholen zu können."

Schopenhauer hat in seiner einschneidenden Kritik alle Kategorien verworfen und nur die Eine der Causalität als die Urfunction des Verstandes und die Grundbedingung des Denkens beibehalten. Und daran hat er sehr wohl gethan, wie aus folgenden Erwägungen, wie ich glaube, leicht Jedem verständlich sein kann, der sich der Mühe, jene Widerlegung bei Schopenhauer selbst nachzulesen, nicht unterziehen will. Uebrigens weist Schopenhauer mit Recht darauf hin, daß Kant, so oft er zur näheren Erörterung ein Beispiel geben will, fast jedesmal die Kategorie der Causalität dazu nimmt, wo das Gesagte dann richtig ausfällt, weil eben das Causalitätsgesetz die wirkliche, aber auch alleinige Form des Verstandes ist und die übrigen elf Kategorieen nur blinde Fenster sind. *)

1) Zuvörderst ist es ganz selbstverständlich und von Kant (an zahllosen Stellen der Critik) ebensowohl wie von früheren Philosophen ausdrücklich hervorgehoben, daß das Streben der menschlichen Vernunft nach der Einheit gerichtet ist. Nur hatten die früheren Philosophen diese Einheit als der Welt zu Grunde liegend angenommen, woher denn die Versuche der Eleaten und der nachmals die Philosophie ausschließlich beschäftigende Begriff der Substanz, dessen Erforschung Aufgabe der Vernunft sein sollte, während uns die Sinne das Mannigfaltige vorgaukelten. Erst Kant zeigte den wahren Sachverhalt, indem er die totale Differenz zwischen der realen (wirklichen) und idealen (gedachten) Welt nachwies. Dadurch war zum erstenmale ein Ausgleich und eine wahre Lösung des Problems von dem Mannigfaltigen und der Einheit möglich

*) Schopenhauer loc. cit. p. 529.

geworden. „So seltsam es klingt", sagte Kant, „so wahr ist es, unsere Vernunft trägt ihre Einheit in die Dinge, schöpft sie nicht aus ihnen."

Diesen Grundsatz hat er nun für die Sinnlichkeit auf's Evidenteste und unwiderleglich durchgeführt. Zeit und Raum sind die Principien der Einheit, die schon unseren Sinnen anhaften. Durch sie kann alles Wirkliche differenzirt und integrirt werden; sie sind die principia individuationis, durch die alle Sinnesaffectionen in ein System gebracht werden können. Nun ist es ja an sich schon im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß der von der Sinnlichkeit solchergestalt in elementarster Weise vorbereitete d. h. bis zur äußersten Möglichkeit vereinfachte Stoff dann von einem activen Vermögen, dem Denken, ergriffen werden sollte, das mit zwölf Polypenarmen ihn zu umfassen, mit zwölf Saugwurzeln ihn aufzusaugen und in reinen, organisirten Denkstoff zu verwandeln, bewaffnet oder von der Natur ausgerüstet wäre! *) Vielmehr ist nichts wahrscheinlicher, als daß dem Denken gleichfalls ein Princip der Einheit zu Grunde liege, durch welches alle Synthese des ursprünglich vorhandenen Mannigfaltigen zu Stande komme und welches den Denker befähigt das Viele in der Einheit sowohl festzuhalten, als gleichzeitig doch zu unterscheiden — jenes Ideal der Vernunft, dem Platon und Aristoteles den ersten Ausdruck verliehen haben — oder auch, was dasselbe sagt, Alles mit Allem zu vergleichen.

Für diese Function gibt es aber, soweit wir unser Denken durchforschen und es bis in seine untersten Tiefen zu ergründen bemüht sind, nur eine einzige Form, und das ist die der Causalität. Diese allein leistet das Geforderte, zwei verschiedene Glieder A und B so zu verbinden, daß wenn das eine ge-

*) Man kann zur Vergleichung das von Kant selbst über die transscendentalen Beweise Gesagte heranziehen: „Wo Vernunft ihr Geschäft durch bloße Begriffe treibt, da ist nur ein einziger Beweis möglich, wo überall nur einer möglich ist. Daher wenn man schon den Dogmatiker mit zehn Beweisen auftreten sieht, da kann man sicher sein, daß er keinen habe." Critik S. 608.

geben ist, das andere mit Nothwendigkeit folgt; sie allein vermag die Einheit in der Verschiedenheit und die Verschiedenheit in der Einheit zu erfassen, sie allein ist also die sichere Führerin inmitten der unendlichen Mannigfaltigkeit der Welt: durch sie entsteht Zusammenhang, Natur, Welt für den menschlichen Geist. Es ist in Betreff der Causalität dasselbe wahr, was man von den beiden Formen der Sinnlichkeit sagen muß:

Man reiße den Faden der Zeit an irgend einer Stelle ab und alles Denken wird unmöglich.

Man bringe in den Zusammenhang des Raums auch nur die kleinste Lücke und alles Denken wird unmöglich.

Man reiße den Zusammenhang des causalen Geschehens irgendwo oder irgendwann ab — gebe zu, daß irgend etwas ohne Ursache geschehen sei — und alles Denken wird unmöglich.

Bedarf es mehr, um die Apriorität und Einfachheit jener drei Formen zu beweisen? Ebenso einleuchtend ist ihr nothwendiger Zusammenhang, daß keine ohne die beiden anderen bestehen kann. Zeit und Raum, die beiden Urformen der Sinnlichkeit könnten ohne Causalität niemals verbunden erscheinen. Die Aufeinanderfolge der Affectionen meines inneren Sinnes — etwas rein Zeitliches — werden auf ein Aeußeres d. h. Räumliches oder Objectives bezogen und es entsteht Vorstellung, wodurch? nur weil ein Ursachenverhältniß unmittelbar vorausgesetzt wird. Aber mehr noch als dieses: es ist überhaupt weder eine Zeit- noch auch eine Raumbestimmung für sich allein denkbar, wofern nicht Nothwendigkeit des Geschehens d. h. Causalität vorausgesetzt wird. Dies werden wir später deutlicher zeigen, wo wir einen unberechtigten Angriff Schopenhauers auf eine der wichtigsten Lehren Kants zurückweisen werden.

2) Nach dem alten, gediegenen Spruche, der gleichsam die Devise der menschlichen Forschung bildet: principia praeter necessitatem non esse multiplicanda, haben wir demnach zwei Grundgesetze, deren Allgemeinheit und Gewißheit deutlich zu erkennen gibt, daß sie nicht aus der Erfahrung stammen, sondern aprioriſch d. h. Urformen des Intellects sind, von denen

das eine für die Sinnlichkeit, das andere für den Verstand, das Denken Gültigkeit hat, nämlich:

A. Alles Wirkliche muß in Zeit und Raum vorhanden sein.

B. Alles, was geschieht, muß aus einer Ursache geschehen.

Diese beiden Gesetze werden überall vorausgesetzt, sie müssen vorausgesetzt werden, damit auch nur die geringste Behauptung aufgestellt werden könne: alle Erfahrung wird durch sie erst möglich. Denn man nehme an, daß irgendwo ein ursachloses Geschehen in den Lauf der Dinge eingreifen könnte, also eine Wirkung ohne Ursache und alle Erfahrung wird unmöglich.

3) Man frage sich nur, ob die menschliche Erkenntniß außer den beiden genannten Sätzen, auf die bei allem Denken und Reden beständig, als auf ewige Wahrheiten recurrirt wird, wohl noch andere besitzt, die auf eine gleiche Gewißheit Anspruch machen könnten und man wird finden, daß dem nicht so ist, daß demnach der ganze kunstvolle Apparat der Kant'schen Kategorientafel in sich zusammensinkt. „Wenn wirklich, sagt Schopenhauer,*) die Erfahrung nur dadurch zu Stande käme, daß unser Verstand zwölf verschiedene Functionen anwendete, um durch ebensoviele Begriffe a. priori die Gegenstände, welche vorher blos angeschaut wurden, zu denken; so müßte jedes wirkliche Ding als solches eine Menge Bestimmungen haben, welche als a priori gegeben, sich eben wie Zeit und Raum schlechterdings nicht wegdenken ließen, sondern ganz wesentlich zum Dasein eines Dinges gehörten, jedoch nicht abzuleiten wären aus den Eigenschaften des Raumes und der Zeit. Aber nur eine einzige dergleichen Bestimmung ist anzutreffen, die der Causalität. Auf dieser beruht die Materialität, da das Wesen der Materie im Wirken besteht und sie durch und durch Causalität ist. Materialität aber ist es allein, die das reale Ding vom Phantasiegebilde, welches denn doch nur Vorstellung ist, unterscheidet. Denn die Materie, als beharrend, gibt dem Dinge die Beharrlichkeit durch alle Zeit, seiner Materie nach, während die

*) Loc. cit. p. 528.

Formen wechseln, in Gemäßheit der Causalität. Alles Uebrige am Dinge sind entweder Bestimmungen des Raumes oder der Zeit oder seiner empirischen Eigenschaften, die alle zurücklaufen auf seine Wirksamkeit, also nähere Bestimmungen der Causalität sind."

Ich habe diese Stelle angeführt, um die hier klar geforderte Ausschließlichkeit der Form der Causalität (d. h. die Einfachheit des Denkens) durch Vergleichung derselben mit einer anderen von Kant aufgestellten Kategorie, recht anschaulich zu machen. Wenn nämlich irgend eine von den übrigen Kategorien den Anspruch erheben könnte, eine Denknothwendigkeit zu sein, so müßte es gewiß die der Substanz sein, wie ja schon daraus hervorgeht, daß auch Aristoteles dieselbe in seiner Kategorientafel voranstellt, ihr also offenbar den ersten Rang anwies, und daß die ganze Folgezeit diesen Begriff als die selbstverständlichste Voraussetzung, ja als den höchsten Gegenstand der Philosophie ansah.

Nun war aber gerade das Abschütteln dieses Begriffs eine der wichtigsten und nothwendigsten Aufgaben der modernen Philosophie, und es bedurfte dazu der ganzen Geisteskraft zweier so vorzüglichen Denker wie Locke und Hume. Erst als dies gelungen war, hörte die Philosophie auf, Ontologie zu sein, sie wurde Dianoiologie, d. h. kritisch.

Von hoher Bedeutung aber für die uns hier beschäftigende Frage ist es, daß, nachdem Locke und Hume alle angeborenen Begriffe und darunter auch den, wie es aller Vergangenheit schien, wichtigsten und nothwendigsten — das Sein, die Substanz — abgeschüttelt hatten, und damit also in Zukunft Alles Empirie, nichts mehr Philosophie werden zu sollen schien, Kant die letztere dadurch rettete, daß er nicht etwa den Substanzbegriff, sondern den Ursachenbegriff der Vernunft als ihr ausschließlich und keineswegs der Erfahrung angehörend vindicirte.

Hume wußte wohl, daß er mit seinem skeptischen Angriff, mit seiner Läugnung der Causalität der Philosophie den Todes-

stoß versetzte: und ebenso erkannte sein großer Nachfolger, daß von diesem Punkte aus alle Philosophie, alle von der Erfahrung unabhängige Erkenntniß gerettet werden müsse. Bedarf es noch eines anderen Beweises, daß die Causalität der wahre und einzige Besitz der Vernunft ist?

Wie schon früher gezeigt, könnte Hume's Lehre etwa in folgender Weise resumirt werden: Contiguität (räumliches Nebeneinander) und Succession (zeitliche Aufeinanderfolge), das ist es was unserer Ideen-Association zu Grunde liegt, was offenbar nur aus der Erfahrung stammt. Dazu dichtet nun unsere Vernunft, durch die Häufigkeit der Wiederholungen verführt, den Begriff des nothwendigen Erfolgens oder der Ursache.

Offenbar hielt Hume diese Analysis der Vernunft-Operation für vollständig erschöpfend, wie sie es auch — nach Correctur der philosophischen Irrthümer — wirklich ist.

Die Kant'sche Correctur aber lautet: Es könnte keine Contiguität, keine Succession geben ohne aprioriſche, angeborene Formen der Sinnlichkeit (Zeit und Raum); der Begriff der Nothwendigkeit oder Causalität wäre überhaupt nicht denkbar, wenn er nicht angeborener, aprioriſcher Besitz der Vernunft wäre. Dadurch wird eine Erfahrung erst möglich.

Daraus ergibt sich die höchst einfache und überzeugende Kant-Schopenhauer'sche Formel des Vernunftdenkens: „Was sich unserer Sinnlichkeit in Zeit und Raum darstellt, das ordnet unser Intellect nach der Form der Causalität."

Hier ist also der Begriff der Substanz recht eigentlich eliminirt, indem es sich nur um Erscheinungen in Zeit und Raum handelt, das eigentliche Wesen aber, als an sich unerkennbar, stets hinter der Scene bleibt.

Man braucht in der That nur auf die alltäglichen Operationen des Denkens zu achten, um sich von dieser Wahrheit zu überzeugen. Stets und überall ist es nur die Eine Frage: warum? die uns Befriedigung verspricht, wenn sie beantwortet werden kann: und die Fragen jedes Kindes überzeugen uns bald, wenn wir es noch nicht sein sollten, von den engen Gränzen

und der Beschränkung unseres Wissens. Keineswegs ist dies aber der Fall mit der Frage: was ist das? Denn ob hier nun geantwortet werde: „das ist der Mond“ oder: „das ist ein Thier, eine Pflanze, ein Mineral“ oder: „das ist Oxydation, Desoxydation, Elektricität, Magnetismus“ u. s. w., so findet jeder Denkende leicht, daß dieses nur Formeln sind, wie x, y, z, die das Räthsel nicht aufklären, sondern verdecken, und daß die menschliche Weisheit bis auf den heutigen Tag, weit mehr als man gewöhnlich annimmt, Wortweisheit ist. Kinder und aufgeblasene Narren finden ein unsägliches Behagen, wenn sie mit Worten aufwarten können. Aber auch die Besten können sich von den Fesseln der Worte, an welche nun einmal unser ganzes Denken unauflöslich gebunden ist, nicht losmachen und so läßt sich der Irrthum, der so lange grassirte und dem auch Kant öfter verfallen ist, daß man Naturkräfte als wirkliche Ursachen setzte, recht wohl verstehen und entschuldigen. Umsomehr muß man aber die Geisteskraft eines Mannes wie Robert Mayer bewundern, der den Menschengeist von diesen letzten Banden der Worte befreite und sagte: „Kräfte sind Concreta in Raum und Zeit. Euere Imponderabilien, euere Naturkräfte sind Götter Griechenlands. Es gibt nur Eine, in ihrer Quantität ewig sich gleichbleibende, in ihren Erscheinungen ewig variable Naturkraft.“

Denn der Begriff der Causalität hat nur Gültigkeit für Veränderungen in Zeit und Raum. Eine jede Veränderung wird aus einer vorhergehenden und diese wieder aus einer früheren und so fort in infinitum hergeleitet und erklärt. Vollkommene Befriedigung kann hier natürlich niemals gefunden werden, da man weder in der Zeit noch im Raume jemals an eine Gränze gelangen kann.

Uebrigens hat Kant selbst an manchen Stellen die Ursprünglichkeit der Causalität und ihr Verhältniß zu den davon erst hergeleiteten Begriffen deutlich hervorgehoben; z. B. bei der „zweiten Analogie der Erfahrung“ (Critik S. 172 Rosenkranz) sagt er: „Diese Causalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft und dadurch auf den Begriff

der Substanz. Da ich mein critisches Verfahren, welches lediglich auf die Quellen der synthetischen Erkenntniß a priori geht, nicht mit Zergliederungen bemengen will, die blos die Erläuterung (nicht Erweiterung) der Begriffe angehen, so überlasse ich die umständliche Erörterung derselben einem künftigen System der reinen Vernunft. Allein das empirische Criterium einer Substanz, sofern sie sich nicht durch die Beharrlichkeit der Erscheinung, sondern besser und leichter durch Handlung zu offenbaren scheint, kann ich nicht unberührt lassen."

„Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz und in dieser allein muß der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden. Das ist ganz gut gesagt: aber wenn man sich darüber erklären soll, was man unter Substanz verstehe, und dabei die fehlerhaften Cirkel vermeiden will, so ist es nicht so leicht zu verantworten."

Die Causalität ist demnach, wie aus dem Gesagten sich ergibt, die einzige wahre Urform unseres Erkennens und sie bezieht sich einzig auf die von unserer Sinnlichkeit gelieferten Data, insofern sich dieselben in ihren Anschauungsformen Zeit und Raum darstellen. Da die Zeit die Grundform unseres inneren Sinnes, mithin aller möglichen Veränderungen ist, deren wir gewahr werden können, so muß immer von einer causa antecedens, da ferner der Raum die Grundform unseres äußeren Sinnes, mithin des Zugleichseins von Verschiedenem ist, so muß stets von einer causa externa die Rede sein.

Wir können diese Resultate mit Schopenhauer kurz folgendermaßen resumiren: „Der Verstand ist Causalität (als innere Denkform) und nichts anderes. Die Materie (oder Substanz) ist Causalität (als Aeußeres, Objectivirtes) und nichts anderes."

Das Verhältniß der Sinnlichkeit zu dieser Function des Verstandes hat Schopenhauer sehr schön und ausführlich in seiner „Vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" auseinandergesetzt, worauf ich also (namentlich auf das vierte Kapitel S. 28—97) verweise. Ich führe nur eine Stelle (S. 52) daraus an: „Die Empfindung in den Sinnesorganen ist eine durch den

Zusammenfluß der Nervenenden erhöhte, wegen der Ausbreitung und der dünnen Bedeckung derselben leicht von außen erregbare und zudem irgend einem speciellen Einflusse — Licht, Schall, Duft — besonders offen stehende: aber sie bleibt bloße Empfindung, so gut wie jedes andere im Inneren unseres Leibes, mithin etwas wesentlich Subjectives, dessen Veränderungen unmittelbar blos in der Form des *inneren* Sinnes, also der Zeit allein, d. h. successiv, zum Bewußtsein gelangen. Erst wenn der *Verstand* in Thätigkeit geräth und seine einzige und alleinige Form, *das Gesetz der Causalität*, in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor, indem aus der subjectiven Empfindung die objective Anschauung wird. Er nämlich faßt, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori d. i. *vor* aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich) die gegebene Empfindung des Leibes als eine *Wirkung* auf (ein Wort, welches er allein versteht), die als solche nothwendig eine *Ursache* haben muß..... Durch diese Operation allein stellt sich die objective, reale, den Raum in drei Dimensionen füllende Körperwelt dar, die alsdann, in der Zeit, demselben Causalitätsgesetze gemäß sich ferner verändert und im Raume bewegt. Demnach hat der Verstand die objective Welt erst selbst zu schaffen: nicht aber kann sie schon vorher fertig durch die Sinne und die Oeffnungen ihrer Organe blos in den Kopf hereinspazieren. Die Sinne nämlich liefern nichts weiter, als den rohen Stoff, welchen allererst der Verstand, mittelst der angegebenen einfachen Formen *Raum*, *Zeit* und *Causalität* in die objective Auffassung einer gesetzmäßig geregelten Körperwelt umarbeitet. Demnach ist unsere alltägliche, *empirische Anschauung* eine *intellectuale*."

Ich will hier auch nicht übergehen, daß unter den neueren Naturforschern wenigstens Einzelne, z. B. Huxley und Dubois-Reymond als das klar erkannte Ziel der Naturforschung die Auffassung und Erklärung aller noch so mannigfaltigen Erscheinungen, die sich in den verschiedenartigsten Affectionen unserer Sinne uns offenbaren, also der leuchtenden, tönenden, duftenden Welt als reiner

Bewegungsformen ausgesprochen haben. „Das Causalitätsbedürfniß des Naturforschers ist befriedigt", sagt Dubois, „wenn er alles mathematisch genau als reinen Mechanismus auffassen kann." Mathematisch sind aber nur die Formen von Raum und Zeit und Causalität ist die Form des Verstandes. Der Naturforscher hat also, ohne es zu ahnen, die einfache Kant-Schopenhauer'sche Formel des Vernunftdenkens ausgesprochen. Es gilt also das naturam furca expellas, tamen usque recurret auch von der wahren Philosophie.

Man könnte freilich hier noch die Frage aufwerfen, warum denn eigentlich, unter der Voraussetzung, daß es das Streben der Vernunft allein ist, welches überall die Einheit in unser Denken einführt und dieselbe demnach auch nach Außen projicirt, sie uns draußen suchen und finden läßt, warum, sage ich, da unser Denken nicht eine viel einfachere Form, z. B. Einheit, Kraft, Substanz sich geschaffen hat oder voraussetzt, sondern vielmehr die offenbar schon verknüpfte, complicirtere Form der Causalität, die doch mindestens aus zwei Gliedern (Ursache und Wirkung) bestehen muß. Darauf könnte ich nun mit Schopenhauer antworten, daß es ganz vergeblich sei, das warum des warum ergründen zu wollen, da ja eine solche Frage schon die Anwendung, d. h. also Voraussetzung und Anerkennung dessen enthält, wonach gefragt wird. *) Ich will aber dessenungeachtet suchen, den Zusammenhang dieser Urfunction des Verstandes und der Vernunft mit den ersten Voraussetzungen und Bedingungen des Denkens zu erläutern.

Die Causalform ist eine Klammer, die Verschiedenes zur Einheit verbindet. Ihre Eigenthümlichkeit ist demnach, ebenso wie die der Anschauungsformen Raum und Zeit, Synthese. Letztere ist überall Function unserer Vernunft, wie auch Kant in seiner ganzen Untersuchung deutlich genug zu verstehen gibt, da ihm überall die Frage vorschwebt, wie denn bei der notorischen Mannigfaltigkeit der Welt, die in unseren Sinnes-Affectionen

*) S. Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde § 14.

sich kund gibt, die Zusammenfassung zu Einem Bilde, Einem System dem Vernunftdenken möglich geworden ist.

Welches ist denn nun die wichtigste Aufgabe dieser synthetischen Klammer in unserer Erkenntniß; wie muß diese Urfunction stets angewandt werden, damit eine Erkenntniß zu Stande kommen kann? Welches ist ihre erste und nothwendigste Wirkung in einem empfindenden Wesen, die auf allen höheren Stufen der Entwickelung stillschweigend vorausgesetzt wird und demnach unter allen Verkleidungen menschlicher Urtheile als eigentlich ursprünglichster Kern und Keim des Denkens herausgefunden werden muß?

Hier könnte es scheinen, als stehe die Zweigliedrigkeit der Causalform in innigstem Zusammenhang mit dem Wesen der Empfindung selbst und als sei dieselbe die apriorische, nicht weiter zu erklärende Gewißheit, daß die Dinge Ursache unseres Empfindens seien, wie auch umgekehrt, daß unser Empfinden auf die Dinge einzuwirken im Stande sei. Nun hat aber gerade das Scheitern aller Versuche der modernen Philosophie, das Geistesleben oder das Bewußtsein in einen nothwendigen Zusammenhang mit der objectiven oder materiellen Welt zu bringen, worunter auch die Bestrebungen des Materialismus zu rechnen sind, der sich vermaß, das Geistige aus materiellen Veränderungen abzuleiten, gezeigt, daß hier der Causalbegriff keine Anwendung finden kann, indem zwar die Zweigliedrigkeit — hier das Bewußtsein, die Empfindung, dort das materielle, objective Substrat — vorhanden ist, das Wesentliche der Causalität aber, die Einheit, der nothwendige Zusammenhang des Einen mit dem Anderen durchaus keine Anwendung finden kann. Die Welt der Empfindung und die Welt der Bewegung sind ewig getrennt, keine vermag auf die andere zu wirken.

Ist sonach die Causalität nicht das, worin sie so lange gesucht wurde, das vinculum substantiale zwischen Geist und Körper, vermag sie uns also auch über das Räthsel eines zugleich bewußten und ausgedehnten oder körperlichen Wesens niemals den geringsten Aufschluß zu gewähren, so werden wir ihren wahren Ursprung oder richtiger ihren Ursitz dahin zu ver-

legen haben, wo uns jene andere Zweiheit entgegentritt, die wir als die tiefste und letzte Erkenntniß der modernen Philosophie, als ihre fundamentalste Wahrheit erkannt haben, nämlich in das Verhältniß von Subject und Object.

In diesem Verhältnisse ist die Causalität schon in den einfachsten elementarsten Daseinsformen vorauszusetzen. Denn es kann ein individuelles Wesen — sei es nun ein Atom oder ein vernünftig denkender Mensch — nur insofern Subject sein und ein Selbst besitzen, als es, selber objectivirt gedacht, einer Außenwelt widersteht, die sich ihm gleichfalls als Widerstand kundgibt. Quod non agit, non existit. Zum agere gehört aber zugleich ein anderes Objectives, auf welches gewirkt wird, sonst ist dasselbe unmöglich. Da nun das Universum für uns nichts anderes ist, als ein unendliches Gebiet von wirkenden und gegenwirkenden Kräften (deren Innenseite Wille ist), so ergibt sich die Abstraction der Causalität, als der apriorischen Form aller Erkenntniß gleichsam schon von selber. Denn es tritt uns hier entgegen

1. das Subject als seine Existenz behauptend, dem Andrang der Außenwelt widerstehend und dadurch seines eigenen Selbst bewußt werdend. Active Causalität.
2. Das Subject von der Außenwelt beschränkt, bedingt, von ihr beeinflußt oder afficirt. Aeußere Causalität, der gegenüber das Subject sich passiv oder receptiv verhält.

Diese Doppelnatur der Causalität muß als Basis aller künftigen Erkenntniß in der ganzen Schöpfung, soweit irgend Leben in ihr ist — und was ist sie anderes als Leben? — angenommen werden; beide Formen sind übrigens unzertrennlich, da sie nur eine durch die andere gedacht werden können; denn wie wäre Passivität möglich ohne den activen Widerstand, wie Activität, wenn nicht gleichfalls ein Widerstand, also ein Erleiden vorhanden wäre?

Wie nun aus dieser Urform sich nachmals die höheren Grade der Erkenntniß aus der dumpfen, scheinbaren Bewußtlosigkeit entwickeln konnten, indem der Keim sich entfaltete, die

Functionen sich sonderten und wieder zur Einheit des Bewußtseins zusammenwirkten — was alles mit der Steigerung des Individualismus identisch ist —, das soll später im Zusammenhange mit dem Ursprunge der Vernunft dargelegt werden. Für den gegenwärtigen Zweck genügt es, auf die natürliche Erklärung der Zweigliedrigkeit der Causalform hingewiesen zu haben, sowie auf die aus ihr erwachsende Einheit. Denn es besteht die Wirkung des Subjects auf das Object ebensowohl aus einer Zweiheit, wie die Wirkung eines Objects oder einer Außenwelt auf das Subject: die daraus entstehende Einheit, in welcher wieder die beiden Factoren unterschieden werden, ist im ersteren Falle Action, im letzteren Falle Passivität, Erleiden. Beide Factoren treten in immer größerer Gegensätzlichkeit in der Entwickelung der Erkenntniß auseinander: ihre beständige Vereinigung und Unterscheidung ist eben Aufgabe des Verstandes und der Vernunft.

Uebrigens möge ja Niemand zu der Ansicht sich verleiten lassen, daß mit dem Gesagten die Causalität etwa aus einem anderen, ursprünglicheren Quell hergeleitet wäre, wodurch sie nothwendig ihren apriorischen Charakter verlieren müßte! Man möge vielmehr ja nicht vergessen, daß Wirken und Causalität nur verschiedene Namen für die nämliche Sache sind, was schon daraus hervorgeht, daß man ein Wirken niemals anders als durch seine Wirkung, wozu eben jenes Wirken als Ursache gedacht wird, begreifen und bezeichnen kann. Die Causalität also aus dem Wirken herleiten, wäre dieselbe Weisheit, als wenn man, wie ja schon so oft geschehen, den Raum durch das nebeneinander, die Zeit durch das nacheinander. erklären wollte.

Causalität ist somit das apriorische Princip der Einheit des Verstandes oder des Denkens im allerweitesten Sinne und es könnte niemals auch nur der Schatten einer Erkenntniß zu Stande kommen ohne Anwendung derselben. Denn ohne Einheit ist überhaupt keine Erkenntniß möglich, alle Einheit des Mannigfaltigen aber, und wäre es nur die zeitliche Succession zweier

Lichtschwingungen, von denen die erste festgehalten wird, wenn die zweite eintritt, beruht auf der Anwendung der Causalität.

Die Verbindung der beiden Anschauungsformen Raum und Zeit durch die Einheit des Wirkens, d. h. der Causalität ist das was das Wesen der Materie ausmacht, deren Inbegriff daher im Deutschen mit dem bezeichnenden Worte Wirklichkeit ausgesprochen wird. „Alle gedenkbaren, unzähligen Erscheinungen und Zustände", sagt Schopenhauer, *) „könnten im unendlichen Raum, ohne sich zu beengen, nebeneinander liegen, oder auch in der unendlichen Zeit, ohne sich zu stören, aufeinander folgen; daher dann eine jede nothwendige Beziehung derselben auf einander und eine Regel, welche sie dieser gemäß bestimmte, keineswegs nöthig, ja nicht einmal anwendbar wäre, folglich gäbe es alsdann, bei allem Nebeneinander im Raume und allem Wechsel in der Zeit, so lange jede dieser beiden Formen für sich und ohne Zusammenhang mit der anderen ihren Bestand und Lauf hätte, noch gar keine Causalität, und da diese das Wesen der Materie ausmacht, auch keine Materie. Nun aber erhält das Gesetz der Causalität seine Bedeutung und Nothwendigkeit allein dadurch, daß das Wesen der Veränderung nicht im bloßen Wechsel der Zustände an sich **), sondern vielmehr darin besteht, daß an demselben Orte im Raum jetzt ein Zustand ist und darauf ein anderer und zu einer und derselben bestimmten Zeit hier dieser Zustand und dort jener: nur diese gegenseitige Beschränkung der Zeit und des Raumes durch einander gibt einer Regel, nach der die Veränderung vorgehen muß, Bedeutung und zugleich Nothwendigkeit. Die Veränderung, d. h. der nach dem Causalgesetze eintretende Wechsel betrifft also jedesmal einen bestimmten Theil des Raums und einen bestimmten Theil der Zeit zugleich und im Verein. Demzufolge vereinigt die Causalität den Raum mit der Zeit. Wir haben aber gefunden, daß im Wirken, also der Causalität, das ganze Wesen

*) Welt als Wille und Vorstellung. I, S. 10.

**) So dachten es Herakleitos, Demokritos, die Skeptiker und Hume.

der Materie besteht, folglich müssen auch in dieser Raum und Zeit vereinigt sein, d. h. sie muß die Eigenschaften der Zeit und des Raumes, so sehr sich beide widerstreiten, zugleich an sich tragen und was in jedem von beiden für sich unmöglich ist, muß sie in sich vereinigen, also die bestandlose Flucht der Zeit mit dem starren, unveränderlichen Beharren des Raumes, die unendliche Theilbarkeit hat sie von beiden." „Innige Vereinigung von Raum und Zeit — Causalität, Materie, Wirklichkeit — sind also Eins und das subjective Correlat dieses Einen ist der Verstand. Die Materie muß die sich widersprechenden Eigenschaften der beiden Factoren, aus denen sie hervorgeht, an sich tragen und die Vorstellung der Causalität ist es, die das Widersprechende beider aufhebt und ihr Zusammenbestehen faßlich macht dem Verstande, durch den und für den allein die Materie ist und dessen ganzes Vermögen im Erkennen von Ursache und Wirkung besteht: für ihn also vereinigt sich in der Materie der bestandlose Fluß der Zeit, als Wechsel der Accidenzien auftretend mit der starren Unbeweglichkeit des Raumes, die sich darstellt als das Beharren der Substanz. Denn verginge, wie die Accidenzien, so auch die Substanz, so würde die Erscheinung vom Raume ganz losgerissen und gehörte nur noch der bloßen Zeit an; die Welt der Erfahrung wäre aufgelöst durch Vernichtung der Materie, Annihilation. Aus dem Antheil also, den der Raum an der Materie, d. i. an allen Erscheinungen der Wirklichkeit hat — indem er der Gegensatz und Widerspiel der Zeit ist und daher an sich und außer dem Verein mit jener gar keinen Wechsel kennt — muß der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, den Jeder als a priori gewiß anerkennt, abgeleitet und erklärt werden, nicht aber aus der bloßen Zeit, welcher Kant zu diesem Zwecke ganz widersinnig ein Bleiben angedichtet hat." *)

Wir sehen demnach auch in der obersten und höchsten Abstraction, in jener Form die aller Erkenntniß des Wirklichen zu

*) Schopenhauer loc. cit. p. 561.

Grunde liegt, die Causalität als eine Klammer wirksam, die eine Zweiheit, Raum und Zeit, zur Einheit verbindet. Ohne diese Einheit gäbe es nur ein gleichgültiges, regelloses Nebeneinander im Raume, ein unzusammenhängendes Aufeinanderfolgen in der Zeit — ein Sein und ein Vergehen, aber kein Werden. Daß aus dem Einen ein Anderes wird, ist nur durch die Form der Causalität, die beide verbindet, denkbar, sie ist daher die wahre Function des Verstandes.

Die in der transscendentalen Analytik theilweise herrschende Dunkelheit und Verworrenheit rührt zumeist daher, daß Kant zwischen diesem Grundschema, das allem Denken als Basis dient, das wir hier in seiner ganzen Einfachheit dargelegt haben und dem entfalteten, menschlichen Denken in seinem eigenthümlichen Wesen und seiner eigenartigen Entwickelung nicht, wie sich doch gehörte, unterschied.

Es ist in der That erstaunlich, wie wenig Kant sich darauf besann, daß das menschliche Denken in seiner heutigen Entwickelungsstufe etwas ist, was keineswegs als eine allgemeine Norm aller Erkenntniß gelten kann, sondern an gewisse Formen, die in der Sprache verkörpert sind, gebunden, aus früheren und ursprünglicheren Geisteszuständen hervorgewachsen ist, die es voraussetzt. Aus diesem Mangel an Besinnung geht nun der verhängnißvolle Uebelstand hervor, daß das Wort Denken von Kant in doppeltem Sinne gebraucht wird, indem es bald die active Kraft, welche auch bei den einfachsten Sinnesaffectionen mitwirkt, bald, wie sich allein geziemte, das an Worte gebundene menschliche Denken bezeichnet. Daraus ergibt sich denn jenes unselige Schwanken, das den Leser förmlich zur Verzweiflung bringen kann, indem er sich unaufhörlich hin und her geschleudert sieht und die Gränzlinie zwischen Sinnlichkeit und Denken beständig fließt; indem er also die charakteristische Form des Denkens fassen will, entgleitet sie ihm doch immer, wie ein Schattenbild in der Unterwelt.

So hat denn Kant sich niemals die Mühe gegeben, den großen und wichtigen Unterschied zwischen anschaulicher oder

unmittelbarer und abstracter oder abgeleiteter Erkenntniß festzustellen. Hätte er dies gethan, so hätte er gefunden, daß erstere es mit Vorstellungen zu thun hat, die unmittelbar aus der Sinnes-Empfindung geformt werden und den ganzen Inhalt des nachmals in neuen Formen, nämlich in Begriffen operirenden menschlichen Denkens ausmachen. Es hätte sich also darum gehandelt, das Verhältniß zwischen Vorstellungen und Begriffen darzulegen, namentlich auch den genetischen Zusammenhang der letzteren mit den ersteren. Dabei wäre Kant denn gewahr geworden, daß die abstracten Begriffe, die an Worte gebunden sind, das eigentliche Denken erst möglich machen, daß sie durch eine Art von Sublimation aus den Vorstellungen hervorgegangen sind, daß durch sie Regel und Ordnung in das Vorstellungsleben gebracht wird: daß aber diese neue, abstracte und discursive Denkoperation doch wieder nur dadurch Werth und Gültigkeit hat, daß die Begriffe in Vorstellungen und Anschauungen zurückverwandelt und damit das Denken jederzeit eine Anwendung auf die durch die sinnliche Wahrnehmung uns offenstehende Welt finden kann; gerade wie die Noten einer Bank zuerst in klingende Münze und dann in alle Gegenstände des Gebrauchs umgewandelt werden können. Begriffe ohne Zusammenhang mit anschaulichen Vorstellungen sind inhaltleer und gleichen den Noten einer insolventen Bank: woraus der Leser einen Schluß ziehen mag, was er von den zahllosen Bänden philosophischer Schriften zu halten hat, die mit dem leeren Schattenspiel inhaltloser Abstractionen angefüllt sind, und deren höchste Weisheit in dem an der Gränze des Erhabenen befindlichen Satze gipfelt, daß „das reine Sein gleich dem reinen Nichtsein ist."

Kant hat, wie wir oben gezeigt, durch Nachweis der Vorstellungen und der Art ihres Entstehens, der Elemente, aus denen sie zusammengesetzt sind, den wichtigsten Schritt gethan, der den festen Grund, den Ausgangspunkt aller Philosophie für ewige Zeiten bestimmt. Der zweite Schritt, der von Vorstellungen zu Begriffen führt, ist ihm dagegen mißlungen und so

kommt es, daß er oft Begriff und Vorstellung verwechselt und indifferent gebraucht, andererseits aber Begriffe im Geiste voraussetzt, die mit den Vorstellungen gar keinen Zusammenhang haben sollen, durch die also, wie er sich ausdrückt, „ein Gegenstand a priori gedacht werden soll."

Schopenhauer hat mit vollem Rechte das Incohärente, Dunkle und Widerspruchsvolle, das dadurch die transscendentale Logik fast durchweg beherrscht, auf diesen Mangel an Unterscheidung zurückgeführt. Er zeigt deutlich, wie durch diesen Mangel bald der Sinnlichkeit, die doch rein passiv sein soll, schon gebildete Vorstellungen, bald dem Denken ein Anschauen von Einzelvorstellungen zugeschrieben wird. „Gleich am Eingange der Logik (Critik der reinen Vernunft, S. 50), wo Kant den materialen Gehalt der empirischen Anschauung zu berühren nicht umhin kann, thut er den ersten falschen Schritt, begeht das πρῶτον ψεῦδος. ‚Unsere Erkenntniß', sagt er, ‚hat zwei Quellen, nämlich Receptivität der Eindrücke und Spontaneität der Begriffe: die erste ist die Fähigkeit Vorstellungen zu empfangen, die zweite die einen Gegenstand durch diese Vorstellungen zu erkennen: durch die erste wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird er gedacht'. Das ist falsch: denn danach wäre der Eindruck, für den allein wir bloße Receptivität haben, der also von Außen kommt und allein eigentlich gegeben ist, schon eine Vorstellung, ja sogar schon ein Gegenstand. Er ist aber nichts weiter, als eine bloße Empfindung im Sinnesorgan und erst durch Anwendung des Verstandes (d. i. des Gesetzes der Causalität) und der Anschauungsformen des Raumes und der Zeit wandelt unser Intellect diese bloße Empfindung in eine Vorstellung um, welche nunmehr als Gegenstand in Raum und Zeit dasteht und von letzterem (dem Gegenstand) nicht anders unterschieden werden kann, als sofern man nach dem Dinge an sich fragt, außerdem aber mit ihm identisch ist. Damit ist aber das Geschäft des Verstandes und der anschauenden Erkenntniß vollbracht und es bedarf dazu keiner Begriffe und keines Denkens: daher diese Vorstellungen auch das Thier

hat. Kommen Begriffe, kommt Denken hinzu, welchem allerdings Spontaneität beigelegt werden kann: so wird die anschauende Erkenntniß gänzlich verlassen, und eine völlig andere Klasse von Vorstellungen, nämlich nichtanschauliche, abstracte Begriffe, tritt in's Bewußtsein: dies ist die Thätigkeit der Vernunft, welche jedoch den ganzen Inhalt ihres Denkens allein aus der diesem vorhergegangenen Anschauung und Vergleichung desselben mit anderen Anschauungen und Begriffen hat. So aber bringt Kant das Denken schon in die Anschauung und legt den Grund zu der heillosen Vermischung der intuitiven und abstracten Erkenntniß, welche zu rügen ich hier beschäftigt bin. Er läßt die Anschauung für sich genommen verstandlos, rein sinnlich, also ganz passiv sein und erst durch das Denken (Verstandeskategorie) einen Gegenstand aufgefaßt werden: so bringt er das Denken in die Anschauung. Dann ist aber wiederum der Gegenstand des Denkens ein einzelnes, reales Object; wodurch das Denken seinen wesentlichen Charakter der Allgemeinheit und Abstraction einbüßt und statt allgemeiner Begriffe einzelne Dinge zum Object erhält, wodurch er wieder das Anschauen in das Denken bringt. Daraus entspringt die besagte heillose Vermischung, und die Folgen dieses ersten falschen Schrittes erstrecken sich über seine ganze Theorie des Erkennens. Durch das Ganze derselben zieht sich die gänzliche Vermischung der anschaulichen Vorstellung mit der abstracten zu einem Mittelding von beiden, welches er als den Gegenstand der Erkenntniß durch den Verstand und dessen Kategorien darstellt und diese Erkenntniß Erfahrung nennt. Es ist schwer zu glauben, daß Kant selbst sich etwas völlig Bestimmtes bei diesem Gegenstand des Verstandes gedacht habe; dieses werde ich jetzt beweisen durch den ungeheueren Widerspruch der durch die ganze transscendentale Logik geht und die eigentliche Quelle der Dunkelheit ist, die sie umhüllt." *)

Schopenhauer hat sich, wie schon mehrfach gesagt, ein großes Verdienst um die Kant'sche Philosophie erworben und mit dem

*) Schopenhauer loc. cit. p. 519.

hellen Lichte seines Geistes das tiefe Dunkel derselben erleuchtet, indem er zwischen dem eigentlichen Denken, das nur dem Menschen zukommt und einzig und allein durch die Sprache möglich geworden ist und den tieferen Stufen der Erkenntniß, die eine Vorbedingung und Vorbereitung zu jener — bis auf unser Jahrhundert unerklärlichen — Gabe gewesen sind, scharf und bestimmt unterschieden hat. Er geht mit Kant vollständig einig, daß dem Denken Spontaneität zukommt und daß dieses spontane Denken ein bereits vorhandenes, durch die Sinne überliefertes Material zu verarbeiten habe. Aber dieses Material ist für Schopenhauer keineswegs etwas urplötzlich in die Sinne Aufgenommenes oder in denselben ohne unser Zuthun Abgedrucktes, sondern es ist bereits durch den Verstand, der das Vermögen der Causalität ist, in Vorstellungen oder was dasselbe ist, in Anschauungen verwandelt, welche nicht erst dem denkenden Menschen, sondern zum Theile wenigstens schon dem Thiere eigen sind. Darum hebt er hier bei Kant ganz unvermittelte Widersprüche hervor, indem dieser

1) die Anschauungen direkt der Sinnlichkeit zuschreibt, also rein passiv entstehen läßt, den Verstand aber das Vermögen des Urtheilens nennt. (S. die Stellen bei Schopenhauer I, 521).

2) wieder alle Einheit in das Mannigfaltige der Anschauung erst durch die Kategorien oder das Denken gelangen läßt. (S. Schopenhauer loc. cit. p. 522).

Gleichwohl ist selbst in diesen Widersprüchen, wie bei Kant nicht anders zu erwarten, und wie wir später sehen werden, im Untergrunde der Boden der Wahrheit, aber das Dunkel und die Verworrenheit kommt daher, daß zwischen den Functionen und den Stufen der Erkenntniß nicht unterschieden wird, Verstand und Vernunft, Begriffe und Anschauungen, Denken und Sinnlichkeit vielmehr beständig ineinander überfließen und nirgends in bestimmten Attributionen klar gesondert werden, wodurch doch allein eine wissenschaftliche Theorie möglich wird.

Kant hat ein richtiges Schema der Functionen der Erkenntniß aufgestellt, durch welche aller Stoff der sinnlichen Wahr-

nehmung hindurch geht und wodurch dann alle Erfahrungserkenntniß zu Stande kommt. Dieses Schema hätte, consequent durchgeführt, große Klarheit in die Auffassung des Denkprocesses gebracht. Er unterscheidet nämlich

1) die Synthesis der Apprehension in der Anschauung.*) „Jede Anschauung, sagt er, enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüth nicht die Zeit in der Folge der Eindrücke aufeinander unterschiede: denn als in einem Augenblicke enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas Anderes, als absolute Einheit sein. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde (wie etwa in der Vorstellung des Raums), so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben nothwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie geradezu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches und zwar in einer Vorstellung enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann."

Das heißt mit kurzen Worten: in jeder, auch der elementarsten sinnlichen Anschauung oder Wahrnehmung ist schon Activität oder Synthesis a priori (in Zeit und Raum) nothwendig. Ohne sie könnte niemals eine Vorstellung zu Stande kommen.

2) Die Synthesis der Reproduction in der Einbildung ist nach Kant die Fähigkeit, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, die ersten Theile derselben fest im Gedächtnisse zu behalten, wenn ich an die späteren gelange; die Zeit von einem Mittag zum anderen zu denken, wobei ich nothwendig die aufeinanderfolgenden Zeittheile festhalten muß, eine Zahl mir vorzustellen, wobei ich z. B. die drei ersten Einheiten im Sinne behalten muß, wenn ich an die vier gelange. Ohne dies Vermögen könnten nicht einmal die reinsten und einfachsten Grundvorstellungen von Zeit und Raum entspringen. So aufgefaßt

*) Critik S. 93, Rosenkranz.

ist dies Vermögen nicht sehr von dem vorigen unterschieden und Kant sagt auch, daß die beiden von einander unzertrennlich sind. Viel größere Klarheit wird dadurch entstehen, wenn wir diese Synthesis der Einbildungskraft auf die Reproduction dessen, was in der sinnlichen, unmittelbaren Anschauung d. h. in der Affection unserer Sinnlichkeit oder auch in der reinen Anschauung schon geübt worden ist, einschränken. So ist das Wesen unserer Phantasie zu allen Zeiten betrachtet worden; die Aufklärung ihres transscendentalen Grundes bleibt Kant's großes Verdienst. Phantasie ist die Fähigkeit, Vorstellungen zu reproduciren; diese Fähigkeit setzt Activität und schöpferische Kraft voraus; diese Kraft selbst beruht auf der aprioriſchen Anlage.

3) Die Synthesis der Recognition im Begriffe. Die Beziehung unserer Vorstellungen auf einen (transscendentalen) Gegenstand d. h. auf jenes x das unserer Vorstellung in der Wirklichkeit correspondirt, verhindert, daß die Phantasie nicht in regelloser Flucht ihre Gebilde aneinanderreihen darf, sondern daß eine Nothwendigkeit vorhanden ist, daß die Vorstellungen übereinstimmen d. h. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht. Hier tritt also Nothwendigkeit und Regel auf, von denen die beiden früheren Stufen nichts wußten.

„Alsdann sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben. Diese ist aber unmöglich, wenn die Anschauung nicht durch eine solche Function der Synthesis nach einer Regel hat hervorgebracht werden können, welche die Reproduction des Mannigfaltigen a priori nothwendig und einen Begriff, in welchem dieses sich vereinigt, möglich macht. So denken wir uns einen Triangel als Gegenstand, indem wir uns der Zusammensetzung von drei geraden Linien nach einer Regel bewußt sind, nach welcher eine solche Anschauung jederzeit dargestellt werden kann. Diese Einheit der Regel bestimmt nun alles Mannigfaltige und schränkt es auf Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperception möglich machen, und der Begriff

dieſer Einheit iſt die Vorſtellung vom Gegenſtande = x, den ich durch die gedachten Prädicate eines Triangels denke."

„Alles Erkenntniß erfordert einen Begriff, dieſer mag nun ſo unvollkommen oder ſo dunkel ſein, wie er wolle: dieſer aber iſt ſeiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines und was zur Regel dient. So dient der Begriff vom Körper nach der Einheit des Mannigfaltigen, welches durch ihn gedacht wird, unſerer Erkenntniß äußerer Erſcheinungen zur Regel. Eine Regel der Anſchauungen kann er aber nur dadurch ſein: daß er bei gegebenen Erſcheinungen die nothwendige Reproduction des Mannigfaltigen derſelben, mithin die ſynthetiſche Einheit in ihrem Bewußtſein vorſtellt. So macht der Begriff des Körpers, bei der Wahrnehmung außer uns, die Vorſtellung der Ausdehnung, und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Geſtalt u. ſ. w. nothwendig." *)

Hieraus ergibt ſich, daß Kant den transſcendentalen Gegenſtand, alſo das was an unſerer Wahrnehmung Objectives iſt, wodurch alſo eine Erfahrung möglich wird, allererſt durch das Denken, durch den Begriff entſtehen läßt. Dagegen bemerkt Schopenhauer zu der Anſicht Kant's, daß Begriffe a priori da ſein müßten, wodurch etwas, wenn nicht angeſchaut, dennoch als Gegenſtand gedacht werden müſſe **): „Der Gegenſtand als ſolcher iſt allemale nur für die Anſchauung und in ihr da: ſie mag nun durch die Sinne oder, bei ſeiner Abweſenheit, durch die Einbildungskraft vollzogen werden. Was hingegen gedacht wird, iſt allemal ein allgemeiner, nicht anſchaulicher Begriff, der allenfalls der Begriff von einem Gegenſtande überhaupt ſein kann: aber nur mittelbar, mittelſt der Begriffe bezieht ſich das Denken auf Gegenſtände, als welche ſtets anſchaulich ſind und bleiben. Denn unſer Denken dient nicht dazu, den Anſchauungen Realität zu verleihen, dieſe haben ſie, ſoweit ſie ihrer fähig ſind (empiriſche Realität), durch

*) Loc. cit. p. 98.

**) Welt als Wille und Vorſtellung I, S. 524.

sich selbst; sondern es dient, das Gemeinsame und die Resultate der Anschauungen zusammenzufassen, um sie aufzubewahren und leichter handhaben zu können. Kant aber schreibt die Gegenstände selbst dem Denken zu, um dadurch die Erfahrung und die objective Welt vom Verstande abhängig zu machen, ohne jedoch diesen ein Vermögen der Anschauung sein zu lassen."

Ich werde im zweiten Theile dieser Schrift zeigen, wieviel Berechtigung und welch großer Kern von Wahrheit gleichwohl in der Kant'schen Auffassung enthalten ist.

Was Kant bei diesem Schema vorschwebte, ist offenbar Folgendes:

In aller empirischen Erkenntniß sind zwei Elemente unbedingt erforderlich, nämlich ein receptives, das wir gewohnt sind mit dem Worte Sinnlichkeit zu verbinden und ein actives, das die Eigenthümlichkeit des Denkens in sich schließt. Wir können diese beiden Elemente gesondert betrachten, sie können aber niemals gesondert vorkommen.

1) Nehmen wir nun einmal an, es gäbe eine reine Sinnlichkeit, so wäre dies das Vermögen, nur afficirt zu werden, wodurch gar keine Erkenntniß entstehen kann. Also wird auf dieser untersten Stufe schon eine gewisse Activität erfordert, welche die aufeinander folgenden Sinneseindrücke in Zeit und Raum, den Anschauungsformen der Sinnlichkeit ordnet, d. h. sie in Vorstellungen umwandelt. Dies führt uns zu dem nothwendigen Ingrediens aller Wahrnehmung, nämlich

2) der Einbildungskraft, welche die Einheit der Apprehension hervorbringt: „Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen; vorher muß sie also die Eindrücke in ihre Thätigkeit aufnehmen, d. h. apprehendiren." *) „Die Einbildungskraft ist also auch ein Vermögen einer Synthesis a priori, weswegen wir ihr den Namen der productiven Einbildungskraft geben und soferne sie in Ansehung alles Mannigfaltigen der Erscheinung nichts weiter als

*) Critik, S. 109. Rosenkranz.

die nothwendige Einheit in der Syntheſis derſelben zu ihrer Abſicht hat, kann dieſe die transſcendentale Function der Einbildungskraft genannt werden." **) Nun würden aber Vorſtellungen, wie ſie zuſammen gerathen, einander ohne Unterſchied reproduciren, woraus denn offenbar kein vernünftiger Zuſammenhang, ſondern regelloſe Haufen entſtehen würden. Es muß daher die Reproduction der Vorſtellungen eine Regel haben, nach welcher eine Vorſtellung vielmehr mit dieſer, als einer anderen in der Einbildungskraft in Verbindung tritt. Dazu wird ein weiteres Vermögen erfordert, nämlich

3) die Einheit des Verſtandes, der nach Kant mit Begriffen operirt, die a priori vorhanden ſind und durch die ein Gegenſtand gedacht werden kann. So allein könne eine wirkliche Apperception hinzutreten, die das Denken eines Gegenſtandes ermögliche und die Function der Einbildungskraft erſt intellectual mache. „Denn an ſich ſelbſt iſt die Syntheſis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit ſinnlich, weil ſie das Mannigfaltige nur ſo verbindet, wie es in der Anſchauung erſcheint, z. B. die Geſtalt eines Triangels. Durch das Verhältniß des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Apperception, werden Begriffe, welche dem Verſtande angehören, nur vermittelſt der Einbildungskraft in Beziehung auf die ſinnliche Anſchauung zu Stande kommen können." Sonach iſt die reine Einbildungskraft ein Grundvermögen, durch welches das Mannigfaltige der Anſchauung einerſeits und die reine Apperception des Verſtandes andererſeits in Verbindung gebracht werden. „Beide äußerſte Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verſtand, müſſen vermittelſt dieſer transſcendentalen Function der Einbildungskraft nothwendig zuſammenhängen; weil jene ſonſt zwar Erſcheinungen, aber keine Gegenſtände eines empiriſchen Erkenntniſſes, mithin keine Erfahrung geben würden (I. würde)."

Wie nahe hätte es nun gelegen, den Zuſammenhang der Vorſtellungen mit den Begriffen zu unterſuchen und zu

*) Loc. cit. p. 111.

zeigen, daß gerade wie das Vorstellungsvermögen sich zu der bloßen Empfindung in der Sinnlichkeit verhält, ebenso auch das Begriffsvermögen oder Denken als eine ordnende und regierende Kraft über die bloßen Vorstellungen und Anschauungen sich erhebt und seinen natürlichen Ursprung in den letzteren hat. Aber statt diese Untersuchung anzustellen und so das Wesen der Begriffe und deren Existenz als Worte zu erforschen, wird der Verstand als ein für sich bestehendes formales Denkvermögen angesehen und sogleich mit den zwölf Kategorien, als Stammbegriffen a priori ausgestattet. Nun ist freilich der Riß zwischen der Sinnlichkeit und dem Denken ein vollständiger geworden und es bedarf dann wieder der Kunststücke der „Schemata der reinen Verstandesbegriffe a priori", die Kant auch als „Monogramme der reinen Anschauung a priori" anspricht, um eine Brücke aus dem Reiche des reinen Denkens in das der anschaulichen Vorstellungswelt zu schlagen.

Ich habe nun noch die Kategorie der Causalität in ihrem Zusammenhange mit dem von ihr unzertrennlichen Begriffe der Nothwendigkeit, sowie die Ableitung dieser beiden Denkformen bei Kant und Schopenhauer und die Berechtigung der beiderseitigen Ansichten zu untersuchen.

1) Wie wir gesehen haben, hat Schopenhauer das große Verdienst, die Causalität als die Urfunction aller Erkenntniß und zwar zunächst als die wahre Function des Verstandes nachgewiesen zu haben, den man also, wie auch die Sprache instinctmäßig gethan hat, das Vermögen der Vorstellungen nennen kann. Denn der Verstand ist es, durch den die an sich blos innerlichen Empfindungen in äußere Anschauungen in Zeit und Raum verwandelt werden. Alles was empfindet, hat einen bald höheren, bald geringeren Grad von Intellectualität oder Verstand. „Daß diesem so sei, folgt aus der Intellectualität der Anschauung nothwendig. Alle Thiere, bis zum niedrigsten

herab, müssen Verstand, d. h. Erkenntniß des Causalitätsgesetzes haben, wenn auch in sehr verschiedenem Grade der Feinheit und Deutlichkeit: aber stets so viel, wie zur Anschauung mit ihren Sinnen erfordert ist: denn Empfindung ohne Verstand wäre nicht nur ein unnützes, sondern grausames Gesetz der Natur. Den Verstand der oberen Thiere wird keiner, dem es nicht selbst daran gebricht, in Zweifel ziehen .... Aber auch die untersten Thiere, sogar noch der Wasserpolyp, ohne gesonderte Sinneswerkzeuge, wann er, aus seiner Wasserpflanze, um in helleres Licht zu kommen, mit seinen Armen sich anklammernd, von Blatt zu Blatt wandert. Und von diesem untersten Verstande ist der Verstand des Menschen, den wir jedoch von dessen Vernunft deutlich sondern, nur dem Grade nach verschieden, während alle dazwischen liegenden Stufen von der Reihe der Thiere ausgefüllt werden, deren oberste Glieder, also Affe, Elephant, Hund uns durch ihren Verstand in Erstaunen setzen. Aber immer und immer besteht die Leistung des Verstandes in unmittelbarem Auffassen des causalen Verhältnisses, zuerst, wie gezeigt, zwischen dem eigenen Leib und den anderen Körpern, woraus die objective Anschauung hervorgeht." *) Daß diese Form der Causalität aprioriſch ist, braucht hier nicht wiederholt zu werden: könnte doch ohne Anwendung derselben niemals die mindeste Erfahrung gemacht werden — wie sollte also der Verstand sie erst aus der letzteren schöpfen? Was immer die Vernunft durch ihre Combinationen und kunstvollen Schlüsse Wunderbares zu Tage fördert, stets liefert der Verstand die primäre, intuitive Erkenntniß. Die Sinne liefern nur, wie Schopenhauer an vielen Stellen betont, den im Ganzen ärmlichen Stoff in ihren Empfindungen, so daß der Verstand der werkbildende Künstler ist, die Sinne nur die das Material darreichenden Handlanger.

Hier hat nun Kant den offenbaren, großen Fehler begangen — dessen Quelle nach dem Vorausgehenden in der Unklarheit und Unbestimmtheit seiner Auffassung des Denkens liegt —,

*) Schopenhauer: Die vierfache Wurzel S. 76.

daß er die Wahrnehmung äußerer Dinge ohne Anwendung des Causalgesetzes eintreten, also sinnliche Empfindung sofort Wahrnehmung oder Vorstellung sein läßt. „Kant nimmt das Causalgesetz als allein in der Reflexion, also in abstracter, deutlicher Begriffserkenntniß vorhanden und möglich an, hat daher keine Ahndung davon, daß die Anwendung desselben aller Reflexion vorausgeht, was doch offenbar der Fall ist, namentlich bei der empirischen Sinnesanschauung, als welche außerdem niemals zu Stande käme. Daher muß denn Kant das Entstehen der empirischen Anschauung ganz unerklärt lassen: sie ist bei ihm wie durch ein Wunder gegeben, blos Sache der Sinne, fällt also mit der Empfindung zusammen. Jene äußerst fehlerhafte Kant'sche Ansicht hat seitdem in der philosophischen Literatur immer fortbestanden, weil Keiner sich getraute, sie anzutasten, und ich habe hier zuerst aufzuräumen gehabt, welches nöthig war, um Licht in den Mechanismus unseres Erkennens zu bringen." *)

2) In Bezug auf den Nachweis der Aprioriät des Causalgesetzes hat Schopenhauer gleichfalls, wie er selbst sagt, nicht ohne große Scheu die von Kant aufgestellte Herleitung bestritten (Vierfache Wurzel § 23), und es soll hier auch in Betreff dieses offenbar wichtigsten Punktes zunächst der Widerstreit der beiden großen Denker dargelegt werden. Kant leitet nämlich die Succession der Vorstellungen, insofern sie empirische, d. h. objective Gültigkeit habe, aus dem Grundsatze der Causalität. „Bestimmte Ordnung dieser Succession, durch welche allein das Wahrgenommene Erfahrung wird, d. h. zu objectiv gültigen Urtheilen berechtigt, kommt erst herein durch den Verstandesbegriff von Ursache und Wirkung. Also ist der Grundsatz des Causalverhältnisses Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, und als solche uns a priori gegeben." Dagegen argumentirt Schopenhauer:

Darnach wäre das objective Urtheil: auf A folgt B nur

*) Schopenhauer: Die vierfache Wurzel, S. 81.

möglich, indem wir zugleich dächten: A ist die Ursache von B. Wir stehen hier wieder vor dem von Hume angeregten Zweifel, dessen Bekämpfung Kant für die Hauptaufgabe seiner Kritik hielt.

„Kant in seinem Beweise ist in den, dem des Hume entgegengesetzten Fehler gerathen. Dieser nämlich erklärte alles Erfolgen für bloßes Folgen: Kant hingegen will, daß es kein anderes Folgen gebe, als das Erfolgen. Der reine Verstand freilich kann allein das Erfolgen begreifen, das bloße Folgen aber so wenig wie den Unterschied zwischen rechts und links, welcher nämlich, ebenso wie das Folgen, blos durch die reine Sinnlichkeit zu erfassen ist. Die Folge der Begebenheiten in der Zeit kann allerdings empirisch erkannt werden, so gut wie das Nebeneinander der Dinge im Raume. Die Art aber, wie etwas auf ein Anderes in der Zeit überhaupt folge, ist so wenig zu erklären, als die Art, wie etwas aus einem Anderen erfolge: jene Erkenntniß ist durch die reine Sinnlichkeit, diese durch den reinen Verstand gegeben und bedingt. Kant aber, indem er die objective Folge der Erscheinungen für blos durch den Leitfaden der Causalität erkennbar erklärt, verfällt in denselben Fehler, den er dem Leibniz vorwirft: ‚daß er die Formen der Sinnlichkeit intellectuire.‘ Aus der zur reinen Sinnlichkeit gehörigen Form der Zeit schöpfen wir die Kenntniß der bloßen Möglichkeit der Succession. Die Succession der realen Objecte, deren Form eben die Zeit ist, erkennen wir empirisch und folglich als wirklich. Die Nothwendigkeit aber einer Succession zweier Zustände, d. h. einer Veränderung, erkennen wir blos durch den Verstand, mittelst der Causalität: und daß wir den Begriff von Nothwendigkeit einer Succession haben, ist sogar schon ein Beweis davon, daß das Gesetz der Causalität kein empirisch erkanntes, sondern ein uns a priori gegebenes ist.“ *)

„Es bleibt gewiß, daß jede Veränderung Wirkung einer anderen ist, da dies a priori feststeht: nur folgt sie nicht blos auf die einzige die ihre Ursache ist, sondern auf alle anderen,

*) Schopenhauer: Die vierfache Wurzel, S. 90.

die mit jener Ursache zugleich sind und mit denen sie in keiner Causalverbindung steht. Sie wird nicht gerade in der Folge der Reihe der Ursachen von mir wahrgenommen, sondern in einer ganz anderen, die aber deshalb nicht minder objectiv ist, und von einer subjectiven, von meiner Willkür abhängigen, dergleichen z. B. die meiner Phantasmen ist, sich sehr unterscheidet. Das Aufeinanderfolgen in der Zeit von Begebenheiten, die nicht in Causalverbindung stehen, ist eben das was man Zufall, welches Wort vom Zusammentreffen, Zusammenfallen des nicht Verknüpften herkommt, ebenso τὸ συμβεβηκός von συμβαίνειν (Con-ting-entia). Ich trete vor die Hausthüre und darauf fällt ein Ziegel vom Dach, der mich trifft; so ist zwischen dem Fallen des Ziegels und meinem Heraustreten keine Causalverbindung, aber dennoch die Succession, daß mein Heraustreten dem Fallen des Ziegels vorherging, in meiner Apprehension objectiv bestimmt und nicht subjectiv durch meine Willkür, die sonst wohl die Succession umgekehrt haben würde. Ebenso ist die Succession der Töne einer Musik objectiv bestimmt und nicht subjectiv durch mich, den Zuhörer; aber wer wird sagen, daß die Töne der Musik nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung auf einander folgen? Ja sogar die Succession von Tag und Nacht wird ohne Zweifel objectiv von uns erkannt, aber gewiß werden sie nicht als Ursache und Wirkung von einander aufgefaßt und über ihre gemeinschaftliche Ursache war die Welt bis auf Kopernikus im Irrthum, ohne daß die richtige Erkenntniß ihrer Succession darunter zu leiden gehabt hätte. Hierdurch wird, beiläufig gesagt, auch Hume's Hypothese widerlegt; da die älteste und ausnahmsloseste Folge von Tag und Nacht doch nicht vermöge der Gewohnheit irgend Einen verleitet hat, sie für Ursache und Wirkung von einander zu halten." *)

„Wäre die angefochtene Behauptung Kant's richtig, so würden wir die Wirklichkeit der Succession blos aus ihrer Nothwendigkeit erkennen: dieses würde aber einen alle Reihen

*) Loc. cit. p. 88.

von Ursachen und Wirkungen zugleich umfassenden, folglich allwissenden Verstand voraussetzen. Kant hat dem Verstande das Unmögliche aufgelegt, blos um der Sinnlichkeit weniger zu bedürfen." *)

„Wie die objective Succession nur möglich und erkennbar sein soll durch Causalverknüpfung, so läßt Kant in der ‚dritten Analogie der Erfahrung' auch das Zugleichsein nur möglich und erkennbar sein durch Wechselwirkung."

Wenn man obige Polemik Schopenhauer's liest, so fühlt man sich wahrhaftig unwillkürlich versucht, anzunehmen, Kant habe die urälteste und stets wiederkehrende Form des menschlichen Irrthums, nämlich das post hoc, ergo propter hoc sanctionirt und als sei der große Meister der Zergliederungskunst der Vernunft ein einfacher Stümper gewesen, ein Lehrling, dem man die trivialsten und elementarsten Wahrheiten erst zum Bewußtsein bringen müßte!

Wir stehen hier aber offenbar vor dem wichtigsten Punkte der ganzen Erkenntnißtheorie und, so sehr wir die Richtigkeit der Schopenhauer'schen Bemerkungen anerkennen, ebenso gewiß dürfen wir annehmen, daß dieselben gar keinen Belang und keine Berechtigung in Bezug auf den wahren Inhalt der Kant'schen Lehre haben, daß also der scheinbare Zwiespalt zwischen den beiden großen Denkern mehr in den Worten, denn in der Sache selbst gelegen sein muß. Ich werde diesen Widerstreit erst in dem folgenden Theile auflösen und zeigen, wie berechtigt die Kant'sche Auffassung ist. Hier einstweilen nur Folgendes:

Der Haupt-Gegensatz in unserem Erkenntnißvermögen ist der zwischen der erfahrbaren Wirklichkeit und den Anforderungen unserer Vernunft, von denen jene stets Zufälliges und Mannigfaltiges darbietet, diese auf Einheit und Nothwendigkeit dringt. Dieser Gegensatz ist in dem erkennenden Subjecte vertreten durch die receptive Sinnlichkeit und das active Princip des Erkennens (Denkens).

*) Loc. cit. p. 91.

Betrachtet man nun die reine Sinnlichkeit für sich allein, dann ist es zweifellos, daß in ihr sich nur zeitliche Reihen, also a b c d e . . . . . oder räumliche Reihen A B C D E . . . . . darstellen oder auch abbilden, wodurch denn Hume's Zweifel berechtigt und Schopenhauer's Einwurf unwiderleglich erscheint. Letzterer basirt eben auf der Grundformel aller Erkenntniß: „Was unsere Sinne uns in Zeit und Raum darstellen, das ordnen wir nach dem Satze vom Grunde." Hier wird also die Aufnahme durch die Sinne vorausgesetzt, das Verfahren des Verstandes als ein secundäres betrachtet.

Nun steht doch offenbar zwischen den bloßen Sinnes-Affectionen, die als solche, nämlich unverknüpft, gar keine Erkenntniß und gar keine Erfahrung bieten könnten und der Vernunft, die auf eine nothwendige Verknüpfung, also eine vollständige Causalverknüpfung alles Geschehenden gerichtet ist: es steht zwischen diesen beiden der Verstand, das Vermögen der Vorstellungen, dessen eigentlichstes Wesen nach Schopenhauer selbst Causalität ist. Wir können demnach das Erkenntnißvermögen nach folgendem Schema veranschaulichen:

1) Sinnes-Affectionen, welche

2) durch den Verstand zu Vorstellungen geordnet werden, wodurch eine empirische Erkenntniß entsteht.

3) Vernunft-Erkenntniß, durch Anwendung des Causalgesetzes auf die Vorstellungen, wodurch ihr nothwendiger Zusammenhang erforscht und begreiflich wird.

Darnach ist die zweite Rubrik, die empirische Erkenntniß, allemal particular, kann aber trotzdem, wie alle Erfahrung nur durch Anwendung gewisser allgemeiner, d. h. nothwendiger Principien zu Stande kommen. Wäre nämlich der Verstand nicht apriorisch gewiß des ‚ex nihilo nil fit' und des ‚nihil fit ad nihilum', d. h. der Unzerstörbarkeit der Substanz, so würde er nie eine Erfahrung machen können, aber auch keine machen wollen. Indem nun aber in diesen beiden Sätzen, das worauf eigentlich Causalität Bezug hat, nämlich das fieri, in den Vordergrund gestellt wird, so enthalten dieselben implicite die Ana-

logien der Erfahrung, wie sie Kant aufgestellt hat und deren Wesentliches darin liegt: „daß alle Veränderung aus einer Ursache hervorgeht.“ Es muß also schon, damit überhaupt Erfahrung gemacht werden kann, aus der dritten Rubrik — der Vernunft-Erkenntniß — Einiges hervorgeholt und vorausgesetzt werden, oder wir werden vielmehr richtiger sagen: es stecken auch schon in der Verstandes-Leistung Vernunft-Elemente, die auf der dritten (höchsten) Stufe gesondert hervortreten und sich so dem Bewußtsein darstellen, daß dieses nach einer rationalen oder nothwendigen Erklärung des immer noch mit dem Charakter des Zufälligen, den es auch in Folge seines Ursprungs niemals verlieren kann, behafteten Erfahrungsmaterials verlangt.

Ich werde das Gesagte an dem bereits früher angeführten von Kant in den „Prolegomena“ aufgestellten Beispiele zu verdeutlichen suchen. Empirisch oder symptomatisch ist die Erkenntniß, daß wenn die Sonne scheint, der Stein sich erwärmt. Ohne Voraussetzung der Causalität zwischen den Dingen könnte, das muß man Kant entschieden zugeben, auch diese höchst einfache Erfahrung niemals gemacht werden. Sie zu machen sind auch die Thiere, die doch sonst die reinen Empiriker sind, niemals im Stande; warum, werde ich im Verfolge des zweiten Theiles zeigen. Aber von ganz anderer Art ist die rationale Erkenntniß, daß weil die Sonne scheint, der Stein sich erwärmt. Diese rationale Erkenntniß kann selber auf rein inductivem Wege gefunden worden sein, d. h. sie kann aus einem so häufigen Vorkommen erschlossen sein, daß die Vernunft sich genöthigt sieht zu sagen: Es ist kein Zweifel, es kann kein bloßer Zufall sein, es muß ein Causalzusammenhang zwischen den beiden Erscheinungen sein. Damit ist aber noch lange nicht zugegeben, daß Hume Recht hätte, vielmehr würde die Vernunft das Causalverhältniß gar nicht hineintragen, gar nicht denken können, wenn es nicht ihr ursprünglicher, aprioriſcher Besitz wäre. Zur vollkommenen Befriedigung jedoch kann sie erst gelangen, wenn sie das Causalverhältniß zugleich einsieht, d. h. wenn sie begreiflich finden kann, daß der Zustand A mit Nothwendigkeit den Zu-

stand B hervorbringen muß. Das allein ist alsdann eine vollständig rationale Erkenntniß. Was ist nun aber der Charakter der letzteren? Die Antwort ist sehr einfach: daß die in den beiden Formen der reinen Sinnlichkeit sich darstellende Erscheinung durch das Princip der reinen Vernunft (Causalität) mit der anderen Erscheinung in solcher Weise bestimmt wird, daß die letztere durchaus als äquivalente Wirkung der ersteren aufgefaßt werden kann, d. h. in mathematischer Genauigkeit und mit rein mathematischen Formeln. Alsdann ist das Causalitätsbedürfniß des Naturforschers befriedigt, wenn er den ganzen Vorgang als lediglich mitgetheilte Bewegung sich erklären kann. Und hier tritt demnach das hohe Verdienst des tiefen Denkers Robert Mayer wieder in das hellste Licht, der zuerst das Wesen der Wärme in der Bewegung suchte, und die Wärme als eine Art der Bewegung enträthselte, indem er ihr mechanisches Aequivalent bestimmte.

Um nun gleich neben dieses Beispiel rationaler Erkenntniß ein anderes zu setzen, das durchaus symptomatisch oder nur empirisch ist, brauche ich nur auf die Thatsache hinzuweisen, daß in mondhellen Nächten der Stein leichter erkaltet. Dieses Beispiel ist recht instructiv für das Verfahren unserer Vernunft. Denn da es in dem Wesen der letzteren liegt, überall causal anzuschauen, d. h. überall Causalität vorauszusetzen, so erklärt sich leicht der bei so vielen Ungebildeten verbreitete Wahn, daß der Mond Ursache der Kälte des Steines sei, daß er die Kälte ausstrahle. Es ist dies auf die Form des häufigsten Irrthums cum hoc, ergo propter hoc zurückzuführen. Man vergißt, daß die beiden Erscheinungen gemeinschaftlich aus einer dritten hervorgegangen sein können. Wir haben demnach hier eine richtige empirische Erkenntniß mit falscher Causalinterpretation. Der gleiche Irrthum, wenn auch nicht so offenbar wie hier, lag allen Bestrebungen zu Grunde, den Ursprung der Sprache aus der Lautähnlichkeit der Worte mit den Dingen oder Begriffen herzuleiten.

Wie die Erkenntniß aus Nothwendigkeit mit der Cau-

salität auf's innigste und unzertrennlichste zusammenhängt, ja wie beide eigentlich nur eins und dasselbe sind, mag aus dem Gesagten wohl leicht verstanden werden. Es gibt für die menschliche Erkenntniß nur eine Nothwendigkeit, und diese heißt „Folgen aus einem Grunde", daher ist dieselbe stets relativ, eine absolute Nothwendigkeit kann es nicht geben, es ist ein Widerspruch in adjecto. Alles Materiale in unserer Erkenntniß muß uns daher zuerst durch Wahrnehmung oder Erfahrung gegeben werden, dann können wir weiter schließen nach den aprioriſchen Formen. „Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empiriſchen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntniß vom Daseyn der Dinge. Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empiriſchen Zusammenhangs der Erſcheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Daseyn irgend eines Dings zu errathen oder erforſchen zu wollen." *) „Die Nothwendigkeit der Existenz kann niemals aus Begriffen, sondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung erkannt werden. Da ist nun kein Daseyn, das unter der Bedingung anderer gegebener Erſcheinungen als nothwendig erkannt werden könnte, als das Daseyn der Wirkungen aus gegebenen Urſachen nach Gesetzen der Causalität. Also ist es nicht das Daseyn der Dinge (Subſtanzen), sondern ihres Zustandes, wovon wir allein die Nothwendigkeit erkennen können, und zwar aus anderen Zuſtänden, die in der Wahrnehmung gegeben sind nach empiriſchen Gesetzen der Causalität... Daher erkennen wir nur die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Urſachen uns gegeben sind und das Merkmal der Nothwendigkeit im Daseyn reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung und selbst in diesem Falle gilt es nicht von der Existenz der Dinge als Subſtanzen, weil diese niemals, als empiriſche Wirkungen, oder etwas das geſchieht und entſteht, können angesehen werden. Die Nothwendigkeit be-

*) Critik, S. 189. Rosenkranz.

trifft also nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem dynamischen Gesetze der Causalität und die darauf sich gründende Möglichkeit aus irgend einem gegebenen Daseyn (einer Ursache) auf ein anderes Daseyn (die Wirkung) zu schließen. Alles was geschieht ist hypothetisch nothwendig, das ist ein Grundsatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Gesetze unterwirft d. i. einer Regel des nothwendigen Daseyns, ohne welche gar nicht einmal Natur stattfinden könnte."

Das contradictorische Gegentheil des Nothwendigen ist das Zufällige. Zufällig ist das, zwischen dem die Causalverbindung mangelt: es ist also gleichfalls ein relativer Begriff, es kann ein Ding **A** nur im Verhältnisse zu einem anderen Dinge **B** zufällig genannt werden; absolute Zufälligkeit kann es so wenig geben wie absolute Nothwendigkeit. Das Darstellen der Dinge in Zeit und Raum ist an sich bloßes Zusammentreffen (σύμπτωμα, contingentia), keine nothwendige Verbindung; da dieses Zusammentreffen aber die Voraussetzung aller Erkenntniß des Wirklichen ist, so schloß Hume, daß es gar keine Erkenntniß aus Nothwendigkeit, d. h. aus Causalverbindung geben könne. In Wahrheit aber verbinden wir jedes Ding, das sich uns so darstellt, mit einer oder mehreren Causalreihen und sagen „es ist nothwendig in Bezug auf dieses, zufällig aber in Bezug auf alles Uebrige." Es folgt daraus, daß das Wirkliche uns durch Sinnenwahrnehmung gegeben werden muß, daß wir es dann erst in nothwendige Verbindung mit dem Uebrigen bringen können, wobei stets dem Zufälligen (daß es gerade jetzt und hier zusammentrifft) sein Antheil gewahrt werden muß. Je weiter wir aber die Fäden der Wahrnehmung oder Erfahrung (in Raum und Zeit) ausspannen, um so mehr Dinge vermögen wir causal mit einander zu verbinden, um so mehr Gegenwärtiges aus Vergangenem durch Entwickelung zu erklären, um so mehr Zukünftiges zugleich vorauszusehen und vorzubereiten: mit anderen Worten, um so mehr entziehen wir dem Zufalle sowohl in der Erkenntniß der Dinge, wie auch in praktischer Hinsicht. Die größten Erweiterungen der uns ewig einschließen-

den Schranken, welche die Menschheit bis jetzt erlebt, waren das Kopernikanische System und die Entwickelungslehre; jene dehnte die Schranken des Raums, diese die der Zeit — nicht in's Unermeßliche! es lernte vielmehr die Menschheit mit ungeheuren, vorher unbekannten Maßstäben messen.

Im Verfolge unserer Darstellung hat sich der Gegensatz des Vernunftdenkens zu der wirklichen Welt, jener Gegensatz dessen Aufhellung das außerordentliche Verdienst der „Critik der reinen Vernunft" gewesen ist, uns in seiner ganzen Tiefe und Unversöhnlichkeit entfaltet.

Die wirkliche Welt bietet uns ewig Zufälliges, Individuelles, Unverbundenes, Mannigfaltiges.

Die Aufnahme desselben geschieht durch unsere Sinne, denen also dieser Charakter gleichfalls noch eigen ist, die aber durch ihre aprioriſchen Elemente das Vernunftdenken möglich machen.

Das Vernunftdenken aber trachtet stets nach Synthese, Einheit, Causalverbindung, Nothwendigkeit: es vermag aber alles dieses erst in das gegebene Mannigfaltige hineinzutragen. Wenn es sein eigenes Wesen erforscht, so wird es gewahr, daß alle seine Operationen nur Bezug haben auf die Dinge, wie sie sich als Erscheinungen oder Vorstellungen in Zeit und Raum ihm darbieten, keineswegs aber auf Dinge an sich anwendbar sind.

Mit dieser Erkenntniß wird es sich seiner Schranken bewußt, es lernt aber auch seine wahre Kraft kennen und setzt unermüdet seinen ewigen Kampf gegen die erfahrbare Wirklichkeit fort, vergeudet nicht länger seine Kräfte in leeren Phantastereien und unnützer Schwärmerei mit selbstgeschaffenen Wolkengebilden.

Diese tiefe Einsicht in das Wesen unserer Erkenntniß verdanken wir einzig und allein Kant. Er legte, wie Schopenhauer sagt *), die ganze Maschinerie unseres Erkenntnißvermögens auseinander, vermittelst welcher die Phantasmagorie der objectiven Welt zu Stande kommt, und zeigte sie stückweise vor mit bewundernswerther Besonnenheit und Geschicklichkeit. „Alle vor-

*) Welt als Wille und Vorstellung I, S. 497.

hergehende occidentalische Philosophie, gegen die Kantische als unsäglich plump erscheinend, hatte jene Wahrheit verkannt und eben daher immer wie im Traume geredet. Erst Kant weckte sie plötzlich aus diesem; daher auch nannten die letzten Schläfer (Mendelssohn) ihn den Alleszermalmer. Er zeigte, daß die Gesetze, welche im Dasein d. h. in der Erfahrung überhaupt, mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit herrschen, nicht anzuwenden sind, um das Dasein selbst abzuleiten und zu erklären, daß also die Gültigkeit derselben doch nur eine relative ist d. h. erst anhebt, nachdem das Dasein, die Erfahrungswelt überhaupt schon gesetzt und vorhanden ist; daß folglich diese Gesetze nicht unser Leitfaden sein können, wenn wir an die Erklärung des Daseins der Welt und unserer selbst gehen. Alle früheren occidentalischen Philosophen hatten gewähnt, diese Gesetze, nach welchen die Erscheinungen aneinander geknüpft sind und welche alle, Zeit und Raum sowohl als Causalität und Schlußfolge ich unter den Ausdruck des Satzes vom Grunde zusammenfasse, wären absolute und durch nichts bedingte Gesetze, aeternae veritates, die Welt selbst wäre nur in Folge und Gemäßheit derselben und daher müsse nach ihrem Leitfaden das ganze Räthsel der Welt sich lösen lassen.... Kant zeigte jene Gesetze und folglich die Welt selbst als durch die Erkenntnißweise des Subjects bedingt; woraus folgte, daß, soweit man auch am Leitfaden jener weiter forschte und weiter schlösse, man in der Hauptsache d. h. in der Erkenntniß des Wesens der Welt an sich und außer der Vorstellung, keinen Schritt vorwärts komme, sondern nur sich so bewegte, wie das Eichhörnchen im Rade. Man kann daher auch sämmtliche Dogmatiker mit Leuten vergleichen, welche meinten, daß, wenn sie nur recht lange geradeaus gingen, sie zu der Welt Ende gelangen würden; Kant aber hätte dann die Welt umsegelt und gezeigt, daß weil sie rund ist, man durch horizontale Bewegung nicht hinauskann, daß es jedoch durch perpendiculare vielleicht nicht unmöglich ist. Auch kann man sagen, Kants Lehre gebe die Einsicht, daß der Welt Ende und Anfang nicht außer, sondern in uns zu suchen sei."

Ich schließe hiermit, der Klarheit zu Liebe, die Darstellung der Kant'schen Erkenntnißlehre. Die großen Verdienste der transscendentalen Dialektik und ihre wohlthätigen Wirkungen sind wohl von allen Denkenden anerkannt. „Zu den glänzendsten und verdienstlichsten Seiten der Kantischen Philosophie", sagt Schopenhauer*), „gehört unstreitig die transscendentale Dialektik, durch welche er die speculative Theologie und Psychologie dermaßen aus dem Sattel gehoben hat, daß man seitdem auch mit dem besten Willen, nicht im Stande gewesen ist, sie wieder aufzurichten. Welche Wohlthat für den menschlichen Geist! Oder sehen wir nicht, während der ganzen Periode, seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften bis zu ihm, die Gedanken selbst der größten Männer eine schiefe Richtung annehmen, ja, oft sich völlig verrenken, in Folge jener beiden, den ganzen Geist lähmenden, aller Untersuchung erst entzogenen und danach ihr abgestorbenen, schlechterdings unantastbaren Voraussetzungen? Werden uns nicht die ersten und wesentlichsten Grundansichten unserer selbst und aller Dinge verschroben und verfälscht, wenn wir mit der Voraussetzung daran gehen, daß das Alles von außen, nach Begriffen und vorbedachten Absichten, durch ein persönliches mithin individuelles Wesen hervorgebracht und eingerichtet sei? imgleichen daß das Grundwesen der Menschen ein denkendes wäre und er aus zwei völlig heterogenen Theilen bestehe, die zusammengekommen und zusammengelöthet wären, ohne zu wissen, wie und nun mit einander fertig zu werden hätten, so gut es gehen wollte, um bald wieder nolentes volentes sich auf immer zu trennen?"

In der transscendentalen Dialektik wird der falsche Schein aufgedeckt, der dem Wesen der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhaftet, so daß diese ihrer Natur nach über Dinge zu urtheilen und Behauptungen aufzustellen sich veranlaßt sieht, die gleichwohl ihre Erkenntnißkraft vollständig übersteigen. Diese Illusion ist gar nicht zu vermeiden, so wenig als daß unserem

*) Parerga und Paralipomena I, S. 105.

Auge das Meer in der Mitte nicht höher erscheine und selbst dem Auge des Astronomen der Mond beim Aufgange nicht größer vorkomme. Sowie es hier die Natur des Auges und der Lichtstrahlen ist, die den Schein verursacht, so ist es eine unserer Vernunft eigene *Illusion*, daß sie ihre Grundregeln und Maximen, die nur subjectiver Verknüpfung unserer Begriffe dienen, für eine objective Quelle wirklicher Erkenntnisse der Dinge an sich halten muß.

Ein Irrthum ist nur dann endgültig beseitigt, wenn man seinen *Ursprung* nachgewiesen hat. Der Nachweis jener der Vernunft ursprünglich eigenen Illusion, des Ursprungs derselben in ihrer Uranlage ist darum eine Leistung von unvergleichlichem Werthe und höchster Geisteskraft. Denn die Beseitigung jener radicalen Irrthümer, welche den eigentlichen Inhalt aller früheren Metaphysik ausmachten und die als aeternae veritates von vornherein jeder Prüfung entzogen oder überhoben waren, machte erst eine Philosophie möglich, deren wahre Aufgabe darin besteht, den Grad der Berechtigung *jeder* Behauptung des menschlichen Geistes zu prüfen, nicht aber alle Behauptungen oder gar die Principien der Prüfung selbst nach einem starren, mit dem Anspruche der Infallibilität auftretenden Dogmatismus zurechtzuschneiden.

Unsere Vernunft ist auf Erfahrung in den Formen von Zeit, Raum und Causalität angewiesen: wo sie diese Formen überfliegt und Behauptungen aufstellt, die niemals Gegenstand einer möglichen Erfahrung sein können, geräth sie mit sich selber in Widerspruch. Sie wird aber dazu veranlaßt durch ihr eigenes Wesen, das auf Vollständigkeit, Nothwendigkeit und Unbedingtheit, als auf ihr vorschwebende Ideale gerichtet ist, während doch jene Formen nur Erscheinungen zu bestimmen und zu entziffern geeignet sind. Daher entspringen denn solche Behauptungen, wie

die Welt ist ein Ganzes, für sich Bestehendes (absolutes Object, rationale Kosmologie);

die Seele ist ein für sich bestehendes Wesen (absolutes Subject, rationale Psychologie);

Gott ist die erste Ursache der Welt und der Seele; er ist das absolut nothwendige Wesen, das ens realissimum. (Absolute Einheit, absolutes Sein, rationale Theologie.)

Damit hängen zusammen die sogenannten Antinomien, bei welchen die Vernunft genöthigt ist, sowohl These wie Antithese d. h. den Satz und sein contradictorisches Gegentheil als gleich richtig und vernunftgemäß zuzugestehen. Auch bei der Aufstellung und den Beweisen der Antinomien hat Kant, wie Schopenhauer zeigt, vielfach seinem Hange zur Symmetrie nachgegeben und abstruse, öfter sophistische Beweisführungen angewandt, so daß auch der ganze Aufbau derselben als ein barockes, zopfiges System betrachtet werden muß. Aber die Grundwahrheit, aus der sie alle entspringen, ist unanfechtbar.

Von allen Antinomien hat für uns keine ein höheres Interesse, als die, welche den Gegensatz zwischen menschlicher Freiheit des Handelns und allgemeiner Naturnothwendigkeit in sich enthält; also jene, welche Kant als die dritte aufführt und folgendermaßen ausspricht:

Thesis.	Antithesis.
Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nöthig.	Es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

Kant bemerkt zu dieser Antinomie, daß sie nicht wie die übrigen unauflöslich sei, sondern daß es recht wohl denkbar sei, daß ein Wirken aus Freiheit innerhalb und neben der allgemeinen Naturnothwendigkeit vorhanden sei. Dieses Zusammenbestehen sei dadurch zu erklären, daß bei der letzteren nur die Erscheinungen in Betracht kommen, während es bei der Causalität aus Freiheit sich um das wahre Wesen der Dinge, ihr

inneres Princip, das hinter der Erscheinung verborgen liege, handele.

Darauf gründet Kant seine Unterscheidung zwischen dem sensiblen und intelligiblen Charakter der Dinge (Critik der reinen Vernunft S. 534—550), welche Schopenhauer mit Recht zu dem Tiefsten und Vortrefflichsten zählt, was jemals von Menschen ausgesprochen worden ist. Da an dieser Stelle ganz offenbar Kant auf das innere Wesen der Dinge gestoßen ist, so konnte Schopenhauer seine Philosophie des Willens hier unmittelbar anknüpfen oder ableiten und mit Fug sagen, daß Kant mit seinem Denken nicht zu Ende gekommen sei, daß er selbst die Sache vervollständigt habe. Ja wenn man die Darstellung der Antinomien im § 53 der Prolegomena lese, müsse man sich aufrichtig gestehen, daß alles dort Gesagte wie ein Räthsel laute, zu welchem die Schopenhauer'sche Lehre die Lösung gebe. *)

Ich sage, diese Antinomie ist für den Menschen von dem höchsten Interesse, so daß er gern alle übrige Erkenntniß daran gäbe, um in Bezug auf diese Frage zur Klarheit zu gelangen. Der Grund liegt eben darin, daß wir keine gewissere, unmittelbarere, zugleich aber auch wichtigere und theuerere Ueberzeugung haben, als daß wir frei handeln, d. h. daß wir so handeln, weil wir so wollen und daß die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten nur durch uns, unser innerstes Wesen, unseren Willen bestimmt werde. Daneben drängt sich freilich sofort die Vernunft-Erkenntniß mit ihrem Anspruch auf causale Erklärung des Weltganzen herzu und erschüttert einigermaßen jene festeste Gewißheit, indem sie darauf hinweist, daß ja in der Welt alles bis in's Kleinste causal bestimmt sei und daß nicht die kleinste Ausnahme von dieser überall vorhandenen Causalität oder Nothwendigkeit denkbar sei. Der einzige Ausweg aus diesem quälenden Dilemma ist der von Kant und Schopenhauer aufgezeigte, der durch den Gegensatz von Wesen an sich oder Wille und

*) Welt als Wille und Vorstellung I, S. 595.

Erscheinung in Zeit und Raum uns geöffnet ist. Sehr charakteristisch ist Kant's Aeußerung in der Critik der Urtheilskraft (p. 13 Rosenkranz): „Der Freiheitsbegriff kann in seinem Object ein Ding an sich, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen; dagegen der Naturbegriff seinen Gegenstand zwar in der Anschauung, aber nicht als Ding an sich vorstellig machen kann."

Es ist nicht zu verwundern, aber es ist hochinteressant, daß schon im Alterthum diese Antinomie sich in ihrer ganzen, grellen und unvermittelten Gegensätzlichkeit dem philosophischen Denken dargestellt hatte und daß einer der schärfsten und trefflichsten griechischen Denker, Karneades, dieselbe in Kant'schem Geiste vortrug und zu lösen bemüht war. Während nämlich die Stoiker auf die allgemeine Ursachenverkettung hinwiesen und daraus den Schluß zogen, daß für das freie Wollen kein Platz, daß vielmehr überall Nothwendigkeit und Fatum herrsche, suchte Karneades schon in ähnlicher Weise wie Kant und Schopenhauer durch das Netz des Ursachenbegriffs zum wahren Wesen hinabzudringen, indem er zeigte, daß die Stoiker dabei nur die causa antecedens und externa im Auge hätten, während es doch außer solchen Ursachen, deren Reihe allerdings überall geschlossen und ausnahmslos sei, auch andere Ursachen geben müsse, nämlich den Willen, der jedes Wesens eigentliche Natur sei, so daß also selbst für das Atom, dessen äußere Erscheinung nur Bewegung durch seine Schwere sei, solches Princip angenommen werden müsse. Man vergleiche die schöne Stelle bei Cicero (de Fato cap. 11). Communi igitur consuetudine abutimur, quum ita dicimus velle aliquem quidpiam vel nolle sine causa. Ita enim dicimus sine causa, ut dicamus sine externa et antecedente causa, non sine aliqua. — De ipsa atomo dici potest, quum per inane moveatur gravitate et pondere, sine causa moveri, quia nulla causa accedat extrinsecus. Rursus autem ne omnibus a physicis irrideamur, si dicamus fieri quidquam sine causa, distinguendum est et ita dicendum, ipsius individui hanc esse naturam, ut pondere et gravitate moveatur eamque ipsam esse causam cur ita feratur. Es

tritt hier zum erstenmale die große Lehre von dem Unterschiede des Willens, als des eigentlichen Wesens und der Erscheinung, wenn auch in dunkeln Umrissen, in die philosophische Betrachtung.

Im Uebrigen kann ich die transscendentale Dialektik hier übergehen, weil dieselbe, wie auch Schopenhauer*) richtig bemerkt hat, „nicht wie der doctrinale Theil, die Aesthetik und Analytik, ein ganz allgemeines, bleibendes und rein philosophisches Interesse hat, sondern vielmehr ein polemisches Werk von temporeller und lokaler Bedeutung ist, indem dieselbe in besonderer Beziehung steht zu den Hauptmomenten der bis auf Kant in Europa herrschenden Philosophie, deren völliger Umsturz durch diese Polemik jedoch Kanten zum unsterblichen Verdienst gereicht. Er hat aus der Philosophie den Theismus eliminirt, da in ihr, als einer Wissenschaft und nicht Glaubenslehre, nur das eine Stelle finden kann, was entweder empirisch gegeben oder durch haltbare Beweise festgestellt ist."

Kant hat also erst das von Cartesius zuerst aufgestellte Programm der Philosophie: „*voraussetzungslose* Prüfung aller menschlichen Erkenntniß" vollständig durchgeführt. So wenig wie in der Mathematik hat von nun an auch in der Philosophie das Glauben, Ahnen und Wähnen die geringste Berechtigung. Sie ist und bleibt *Vernunftlehre* und bestimmt als solche selbst ihre Gränzen. Nicht von Anderen braucht sie erst zu vernehmen, wie unzureichend und schwach ihre Kraft ist gegenüber den schreckenden Problemen, die sie gerne lösen möchte. Die aber ihr zumuthen, diese Lücke durch die Hirngespinnste einer schwärmenden Phantasie oder durch Dogmatismus, der durch sein Alter und seine Verbreitung ehrwürdig erscheine, auszufüllen, die weist sie unwillig von der Thüre ihres Heiligthums ab. Denn sie ist die Hüterin des heiligen Feuers, das allen Menschen Licht und Wärme zu spenden bestimmt ist, und dem die vereinigten Anstrengungen des Wahns, der Gewalt und der Dummheit niemals werden das Mindeste anhaben können — des heiligen Feuers der *Wahrheit*.

*) Loc. cit. p. 605.

Ueberblick und Uebergang.

Lange sagt in seiner verdienstvollen „Geschichte des Materialismus", in welcher er der Lehre Kants die gebührende Stelle als dem Wendepunkte aller Philosophie anweist, obschon er noch weit davon entfernt ist, sie in ihrer Tiefe zu erfassen, daß Kant wenigstens für die objective Erkenntniß den Schlüssel und die obersten Principien aufgefunden habe.

Dieses wenigstens gibt dem sonst richtigen Satze einen schiefen Sinn und eine verkehrte Einschränkung. Es mußte heißen: Kant hat aufgedeckt, daß die menschliche Erkenntniß ihrem Wesen und ihrer Natur nach objectiv ist und sein muß; daß sie eben nur durch diesen Charakter sich zu erweitern und ins Unermeßliche auszudehnen vermag: daß aber eben darin auch ihre unübersteigliche Beschränkung und ihre natürliche Unvollkommenheit gelegen ist.

Was ist nun das Wesen des Objectiven? Es ist die Beziehung des Inneren auf ein Aeußeres. Alle Erkenntniß muß nothwendig, um diesen Namen zu verdienen, in Einem dauernden Bewußtsein stattfinden.*) Bewußtsein als solches ist stets nur eine innere Eigenschaft. Wie geschieht es nun, daß gleichwohl für ein solches eine äußere, objective Welt mit einer unendlichen, niemals zu erschöpfenden Mannigfaltigkeit sich gestaltet?

Wäre das Bewußtsein wandellos, so wäre ewige Gleichmäßigkeit vorhanden: es könnte also niemals so etwas wie eine

*) „Dieses reine, ursprüngliche unwandelbare Bewußtsein will ich die transscendentale Apperception nennen." Critik S. 107.

Erkenntniß entstehen. Ist dagegen das Bewußtsein wandelbar, so fehlt wiederum die erste Bedingung einer Erkenntniß, nämlich daß alles Mannigfaltige in der Einheit eines dauernden Bewußtseins aufgefaßt werde. Hat sich mein Bewußtsein verändert, so bin ich, das denkende Subject, eben ein anderes als vorher: es fehlt also der Grund der Erkenntniß, die in ihrer ersten Function nothwendig synthetisch sein muß, um zu dem Urtheil: „dieses ist dasselbe, wie jenes" zu gelangen. Wie wäre aber ein solches Urtheil möglich in einem wechselnden Bewußtsein?

Um diese unversöhnlichen Gegensätze auszugleichen, hatten sich die Geister lange abgemüht; die Einen, an ihrer Spitze Demokrit, sagten: Die Dauer und Unvergänglichkeit kommt den äußeren Dingen, welche die wahren Dinge sind, zu; die Anderen, von Platon ausgehend, sagten: Das geistige Princip ist das wahrhaft Dauernde, nicht die Erscheinungen, sondern die Ideen sind die wahren Dinge. Antipoden eines solchen Ausgleichs waren schon im Alterthum die Lehren Heraklits, welcher die Wandelbarkeit der Außenwelt, sowie des Protagoras und der Sophisten, welche die Wandelbarkeit des Erkennenden betonten.

Es ist sicher, daß ebensowohl Heraklit, wie Protagoras Recht haben. Man mag also einen einseitigen Ausgangspunkt nehmen, wovon man wolle, von der Außenwelt oder von dem erkennenden Geiste — man wird niemals die Grundlage einer wahren, d. h. festen und dauernden Erkenntniß, sondern stets nur einen schwankenden Boden, auf den sich gar nichts Sicheres bauen läßt, antreffen.

Es mußte der Weg zu der Einsicht gesucht werden, daß weder eine wandellose Welt, noch ein wandelloses Bewußtsein jemals im Stande sein würden, eine Erkenntniß hervorzubringen, jene weil sie niemals Gegenstand einer Erkenntniß sein, dieses weil es eine Erkenntniß niemals in sich aufnehmen könnte. Wenn dennoch unser Erkenntnißvermögen nach dem Dauernden, Gewissen, also Unwandelbaren trachtet, so müssen die Kennzeichen desselben irgendwie gegeben, irgendwoher geschöpft und auf irgendwelche Weise in Anwendung gebracht werden.

Woher sollen diese charakteristischen Kennzeichen nun geschöpft sein? Aus der objectiven Welt, d. h. aus der Erfahrung? Das ist nicht einzusehen, wie in der objectiven Welt solche Principien liegen könnten, daß sie unserem Denken eine Ueberzeugung verleihen können; Erfahrung aber ist niemals perfect, kann immer durch kommende Erfahrung umgestoßen werden, kann uns also nie gewisse Erkenntniß oder Principien geben.

Die Ueberzeugungsgründe können demnach nur aus dem denkenden Subjecte selber geschöpft werden. Aber wie? Hat es einen Fonds von Wahrheiten, Axiomen oder aeternae veritates in sich, mit deren Hülfe es sich überall orientiren, die es überall anwenden und mit denen es die Welt enträthseln kann?

Hier konnte erst Licht kommen, als man anfing, das Verhältniß des erkennenden Subjects zu der erkennbaren Außenwelt oder zum Objecte des Denkens zum Gegenstande der Untersuchung zu machen.

Der wichtigste Schritt auf diesem Wege war die Entdeckung des Subjects und seiner Attribute durch Carteſius. Er faßte diese Attribute mit dem Worte: Cogito zusammen, und wollte darunter das Denken, Wollen und Empfinden verstanden haben. Mit Recht. Denn das sind die wahren Eigenschaften des Subjects; sie sind zugleich das unmittelbar Gegebene oder einzig Gewisse, deshalb muß von ihnen ausgegangen werden.

Wie entsteht nun die objective Welt und mit welchem Rechte kann das Subject von einer solchen reden, sie denken, etwas von ihr aussagen? Mit anderen Worten: Wieviel Wahrheit ist in unserem Denken? Diese Frage warf Locke auf.

Unter den obigen drei Eigenschaften ist eine, die am entschiedensten mit der Außenwelt zusammenhängt, nämlich die Empfindung. Diese und insbesondere die Sinnes-Empfindung scheint demnach die wahre Verbindungsbrücke zwischen dem denkenden Subject und der Außenwelt zu sein. Durch die Pforten der Sinne zieht erst alle Kunde von einer solchen in unser Bewußtsein ein. Daher stellte Locke den Satz auf, daß alle Er-

kenntniß nur Erfahrungs-Erkenntniß sei und zwar eine durch die Sinne vermittelte.

Nun liegt in dem Begriffe der Erfahrung und noch mehr in dem der Sinnlichkeit: daß wir von Außen empfangen und es lag also der Schluß nahe, daß wir bei aller unserer Erkenntniß uns blos leidentlich verhalten, ein Schluß, den denn auch die sich überstürzende französische Materialisten-Schule zu ziehen sich beeilte in dem bekannten Satze: penser, c'est sentir. Die beste Widerlegung des auf diesen Satz gegründeten Truggebäudes ist seine Umkehrung: mais sentir n'est pas penser.

Locke, auf dessen Autorität man sich dabei berief, war nicht der Mann, sich einer so absurden Verwechselung schuldig zu machen. Aber die Uebertreibungen der Nachfolger, die wie eine Caricatur wirken, setzen den von dem großen Denker selber begangenen Fehler in eine recht grelle Beleuchtung und werden dadurch instructiv. Condillac und seine Anhänger wähnten, die Gedanken des Menschen würden direkt von der Außenwelt vermittelst der Sinne verursacht! (denn dies allein ist der wahre Sinn ihres famosen Grundsatzes). Locke aber, der wohl der inneren Reflexion und dem Denken eine beträchtliche Stelle anweist, hielt dennoch an dem Gedanken fest, daß alle Erkenntniß nur aus der Erfahrung stamme, mithin von Außen gegeben werde. So war es denn nur natürlich, daß er die Sinnlichkeit für die wichtigste, wenn nicht für die einzige Quelle hielt, aus der uns aller Stoff der Erkenntniß zuströme. Gerade hierin nun liegt sein größtes Verdienst — denn von diesem Punkte aus kämpfte er den so unendlich heilsamen und erfolgreichen Kampf gegen die „angeborenen Ideen", jene letzten Spukgestalten der mittelalterlichen Scholastik: hierin liegt aber auch sein verhängnißvoller Irrthum. Denn nun glaubte er, daß die Sinnes-Empfindungen sich direkt als Material des Denkens verwenden ließen, daß unsere einfachsten und ursprünglichsten Ideen eben nichts anderes als diese Empfindungen seien.

Die Unmöglichkeit eines solchen Ursprunges des Denkens und der Vernunft war schon im Alterthum den Sophisten nicht

entgangen, unter denen namentlich der scharfsinnige Gorgias nach Aristoteles *) in der bereits früher (p. 111) citirten Stelle folgende Argumente dagegen vorbringt, mit denen er freilich die Möglichkeit jeder gewissen, d. h. objectiven Erkenntniß zu widerlegen glaubte: „Gesetzt es gäbe eine Erkenntniß, wie wollte man sie einem Anderen mittheilen? Mit der Rede? Aber die Rede wendet sich an das Gehör; und so wenig das Auge Laute vernimmt, so wenig kann das Ohr Farben hören, sondern nur Laute; der Redende vermag nur Töne zu reden, nicht Farben, nicht Dinge. Man kann ja auch keine Farbe denken (διανοεῖσθαι), sondern nur sehen, und auch keinen Laut, sondern nur hören. Gesetzt aber auch man könnte es, wie soll denn dabei der Hörende das Nämliche denken und wo ist eine Garantie, daß er es vermag? Ist ja doch die Empfindung bei dem nämlichen Individuum zu verschiedenen Zeiten verschieden. Auf solche Weise ist also gewiß keine Erkenntniß möglich, wäre sie es aber auch, so ist sie doch ganz sicher nicht aussprechbar, weil man eben keine Dinge (πράγματα) reden kann und es niemals sicher ist, daß der Eine dasselbe denkt, was der Andere."

Das Schlagende dieser Argumente wird Niemand verkennen. Wäre der Mensch auf die bloße Sinnes-Empfindung beschränkt, so könnte niemals ein Denken, eine Erkenntniß daraus hervorgehen. Denn sie ist ihrem innersten Wesen nach subjectiv, also nicht mittheilbar und es ist oft genug gesagt worden, daß man dem Blinden nicht von der Farbe, dem Tauben nicht von Tönen reden darf.

Gleichwohl gibt es eine mittheilbare, eine objective Erkenntniß, die Gegenstand des Denkens und der Vernunft ist. Das war den Philosophen aller Zeiten bewußt und sie forschten deshalb mit Eifer, was denn das Wesen der letzteren sei und wie sie sich von dem täuschenden und subjectiven Sinnesschein unterscheide, weshalb denn schon bei den Griechen die Unterscheidung zwischen Phainomena und Noumena aufgestellt wurde.

*) De Xenoph. Zen. Gorg. c. 6.

Auf diesem Wege that sogar gerade der vortreffliche Locke den bedeutendsten Schritt, der ihn recht eigentlich als den Vorläufer Kant's charakterisirt. Es war ihm nämlich die Subjectivität der Sinnes-Empfindung so wenig unbekannt, daß er vielmehr die scharfe Gränzlinie zog, welche die blos subjectiven Eigenschaften unserer Auffassung der Dinge von deren objectiven Eigenschaften unterschied. Das ist seine berühmte Unterscheidung zwischen qualitates primariae und secundariae. Daß ein Ding weiß oder roth, daß es tönend, daß es wohlschmeckend, duftig ist, das sind offenbar nicht Eigenschaften des Dinges, sondern nur Wirkungen desselben auf unsere Sinnlichkeit, die durch das letztere erregt oder afficirt wird. Daß das Ding aber einen Raum einnimmt, daß es Gestalt, Ausdehnung, Bewegung hat, das sind Eigenschaften, ohne die es nicht gedacht werden kann, recht eigentlich also seine objectiven Eigenschaften oder qualitates primariae.

Auf diesem Wege schritt nun Kant vorwärts, indem er Ernst machte mit der Analyse des Vernunftdenkens und nicht eher einhielt, bis er die letzten Elemente in seiner Hand hatte. Die Fragen, die er sich selber stellte, waren: Was ist denn das Wesen dieses objectiven Denkens? Warum ist unsere Vernunft auf ein solches angewiesen? Wie und unter welchen Voraussetzungen stellt sich denn ein Object dem Subjecte dar? Wie ist ein objectives Denken möglich und welches ist sein Verhältniß zur Sinnlichkeit?

Schon die klare und scharfe Sonderung zwischen dem objectiven Charakter des eigentlichen Denkens und dem subjectiven der Sinnes-Empfindung war ein großes und weithin erhellendes Licht, das Kant auf seiner Wanderung begleitete.

Wenn von zwei Menschen, die eine gleiche Temperatur empfinden, der Eine sagt: es ist kalt, der andere behauptet: es ist warm, so ist dies ein Streit der, sofern es sich um eine innere, subjective Empfindung handelt, nicht geschlichtet werden kann. Sobald man aber das Thermometer nimmt und die Temperaturgrade ablieſt, erklären sich beide zufrieden. Ja der Eine

wird sagen: mein Empfinden ist nicht normal. Hier wird also eine höhere, eine gewisse und unanzweifelbare Wahrheit, der gegenüber selbst die Sinnes-Empfindung einen Irrthum eingesteht, vorausgesetzt. Was ist nun deren Wesen?

Diese Frage wird nur zu lösen sein, indem gefragt wird: Was setzt denn das denkende Subject überall voraus, wenn ihm eine solche objective und befriedigende Lösung gegeben wird? Mit anderen Worten: Was setzt das denkende Wesen überall voraus, damit etwas real oder ein Object sei?

Die Antwort ist: Es muß in einer Zeit sein und es muß in einem Raume sein; es muß diese beiden erfüllen. Das sind die Formen, in denen alles Wirkliche gedacht werden muß, welche selber nicht weiter hergeleitet und erklärt, welche aber auch nicht weggedacht werden können (wie doch alles Uebrige), woraus klar hervorgeht, daß wir hier an den Urformen des Intellects angekommen sind.

Es sind dies aber auch die einzigen objectiven Bestimmungen, die überhaupt denkbar und nur in dem Grade als die übrigen Eigenschaften der Körper sich leichter in diese Bestimmungen umwandeln lassen, haben sie einen größeren Grad von Objectivität. So sind z. B. die Gestalt, die Härte oder Weiche, überhaupt die Aggregatzustände der Körper viel objectivere Eigenschaften, als deren Farbe, Geschmack, Geruch, weil jene direkt mit der Art der Raumerfüllung zusammenhängen, während es bei diesen erst Aufgabe der Wissenschaft ist, sie gleichfalls als Arten oder Formen der Bewegung nachzuweisen, d. h. objectiv zu machen.

Zeit und Raum sind also Bedingungen, unter denen alles Reale gedacht werden muß. Sie werden zur Realität nothwendig vorausgesetzt: durch sie kann erst ein Object *entstehen* und ehe ein solches als existirend gedacht wird, kann doch gewiß keine Eigenschaft als ihm zukommend gedacht und von ihm prädicirt werden. Sie sind also Denknothwendigkeiten, welche zuerst und vor allem anderen die *Existenz* von Dingen begründen und bestimmen.

Soweit stehen wir auf Locke'schem Boden. Denn was dieser von den qualitates primariae sagt, die den Dingen als solchen zukommen, ist ungefähr dasselbe. Gestalt, Undurchdringlichkeit, Bewegung u. s. w. was sind sie anders als zeitliche und räumliche Bestimmungen oder objective Eigenschaften?

Aber hier beginnt auch erst die eigentliche Schwierigkeit, welche die Locke'sche Untersuchung nur als ein kindliches Vorspiel zu der großartigen Gedankenrevolution, die eine Frucht der Kant'schen Critik ist, erscheinen läßt.

Denn die Frage: Wieso wissen wir denn, daß jenes Eigenschaften sind, die den Dingen an sich zukommen? Und wieso ist es denn möglich, daß solche objective Eigenschaften der wirklichen Dinge in unserem Bewußtsein sind? tritt sofort gebieterisch uns entgegen und verlangt Antwort.

Locke wird uns antworten: Weil wir uns Dinge nicht ohne diese Eigenschaften denken können. Das ist aber durchaus kein Beweis für die Wirklichkeit jener Eigenschaften, sondern einzig und allein für unsere Denknothwendigkeit.

Hier löst also Kant das bisher für alle Erdgeborenen undurchdringliche Räthsel, indem er sagt: Zeit und Raum sind nichts Wirkliches, es sind nur Vorstellungsformen; sie sind also rein ideal; sie gehören dem Subjecte an ebensowohl wie seine Empfindungen, aber sie unterscheiden sich dadurch, daß sie nur von objectivem Gebrauche sind, daß durch sie erst diese ganze objective Welt sammt allem was sie erfüllt, entsteht.

Diese ganze Welt in Zeit und Raum ist also nur unsere Vorstellung. Und dies allein kann unsere Vernunft und ihre quälenden Fragen befriedigen. Denn daß die Dinge wie sie an sich sind, nicht in unserem Bewußtsein sein können, dies einzusehen, bedarf es keines großen Nachdenkens. „Der Stein ist nicht in meinem Geiste, sondern seine Form", sagte schon Aristoteles.

Wie ist es nun aber mit den Sinnes-Empfindungen und deren Verhältniß zu unserem Denken? Wieso können sich diese, die doch rein subjectiv sind, mit jenen rein objectiven Formen vereinigen, damit dadurch ein Denken entsteht? Auch diese Frage

löste Kant und zwar wieder in Uebereinstimmung mit Locke, der wohl erkannte, daß alles Wirkliche erst durch Wirkung auf unsere Empfindungen in unser Bewußtsein einziehen könne.

Denn Zeit und Raum sind nicht etwa blos Eigenthum des Denkens, sie sind schon in allen unseren Empfindungen zugleich mitgegeben, bilden deren objective Elemente, so daß sie von Kant mit Recht als Anschauungsformen der Sinnlichkeit bezeichnet werden.

Unsere Empfindungen sind insgesammt zeitlich: das ist die Urform alles Bewußtseins; was in der Zeit nicht unterschieden wird, kann unmöglich von unserem Bewußtsein aufgefaßt werden.

Unsere Empfindungen werden insgesammt auf ein Aeußeres bezogen, damit ist in ihnen auch das Räumliche gegeben: denn um ein Aeußeres aufzufassen oder zu denken, dazu ist die Form des Raumes erste und nothwendigste Voraussetzung.

Durch die Verbindung dieser beiden Formen werden nun unsere Empfindungen objectiv, d. h. zu Vorstellungen. Und da der Gesichtssinn der bei weitem objectivste von allen unseren Sinnen ist — indem er die feinsten Zeit- und Raum-Unterscheidungen verstattet, ist er unserer Vernunft am nächsten verwandt —, so nennt man diese Vorstellungen auch Anschauungen und das Vermögen der anschaulichen Erkenntniß die Repräsentations- oder Einbildungskraft.

Vermittelst dieses objectiven Charakters, also vermöge jener Formen können Empfindungen zuallererst Gegenstand des Denkens werden. Empfindungen müssen sich in Vorstellungen verwandeln, d. h. in Zeit und Raum sich darstellen, sonst können sie auf keine Weise verknüpft, mithin also gedacht werden.

Zeit und Raum sind aber unzertrennliche Formen, die sich gegenseitig vervollständigen und in einem durchgängigen Gegensatze zu einander stehen. Damit möchte ich Einiges von der Kant'schen Terminologie zu Gunsten der Kant'schen Lehre verändern und rectificiren.

Kant sagt nämlich öfters, daß die „Gleichzeitigkeit" durch die Form der Zeit gegeben sei, ja er geht so weit zu behaupten,

daß die Dauer das Wesentliche der Zeitform sei, „indem nicht die Zeit, sondern die Dinge in ihr vorübergingen."

Dies ist nun sicherlich eine Vermengung der beiden Formen. Denn die Zeit ist offenbar ein perpetuo fluens und kann nur so und einzig und allein so vorgestellt werden: will man sie (symbolisch) objectiviren, so kann man dies nur durch die eine Dimension der Länge, also durch die gerade Linie. Wenn also von einer Gleichzeitigkeit geredet wird, so ist allemal der Raum und das Räumliche schon mitgegeben. Ebenso wird alles Dauernde durch den Raum und einzig und allein durch den Raum vorstellbar. Alles fließt in der Zeit, alles dauert im Raume.

Die Gegensätzlichkeit aller menschlichen Begriffe — aus welcher diese stets und überall historisch und logisch ihren Ursprung schöpften, denn niemals hätte man das Helle denken können, wenn es nicht ein Dunkel gäbe — tritt also auch schon in diesen ursprünglichsten Vorstellungsformen hervor, gleichzeitig aber auch ihre gegenseitige Bedingtheit oder Relativität. Niemals könnte eine Dauer gedacht werden, wenn es nicht ein Verfließen oder Vergehen gäbe: so ist die Vorstellung des Raumes von der Zeit abhängig. Niemals könnte ein Fließen und Verändern gedacht werden, wenn nicht zugleich ein Dauerndes mitgedacht würde: so ist die Vorstellung der Zeit von der des Raumes abhängig.

Gleiche Abschnitte der Zeit können deshalb niemals anders als an räumlichen Veränderungen, gleiche Abschnitte des Raums niemals anders als durch zeitliche Bestimmungen (nämlich den Verfluß in einem Bewußtsein, welches zählt) bestimmt werden.

Somit fallen denn durch diese Grund- und Urformen der Erkenntniß die Eingangs erwähnten scheinbar unwiderleglichen Einwände gegen die Möglichkeit einer objectiven Erkenntniß weg — die Basis der letzteren ist gefunden.

Wohl ist die Welt in ewigem Wechsel und Veränderung, aber die Urform des sinnlichen und denkenden Bewußtseins, die Zeit, bringt ein System in diese Veränderungen und so wird

das was sich vordem veränderte, von dem Bewußtsein mit fortgetragen.

Wohl ist unser Bewußtsein in einem steten Wechsel und Wandel der allermannigfaltigsten Empfindungen, aber die Urform der Sinnlichkeit, der Raum, gibt den wechselnden Empfindungen ein objectives Gegenbild, und somit auch eine Dauer, die von der Zeit unberührt bleibt. Was bloßes Bewußtsein ist, wird so Wirklichkeit und die wirkliche Welt kann dadurch in ein System gebracht werden.

Das heißt: die objective Welt wird durch das Bewußtsein, das allen Empfindungs-Einheiten eine Stelle in einer Zeit anweist, erschlossen und zugänglich für ein Denken; das Bewußtsein dagegen wird durch seine Beziehungen auf ein Aeußeres, dem es eine Stelle in einem Raume anweist, selber objectiv.

Beide Sätze sind von einander nicht zu trennen, keiner könnte ohne den anderen bestehen: ohne den äußeren, objectiven Halt vermöchte das Bewußtsein keine Zeit zu bestimmen, ohne die innere zeitliche Form des Bewußtseins wären keine Raumbestimmungen, sondern nur stets unterbrochene Wahrnehmungen möglich, von denen keine mit der anderen in Zusammenhang gebracht werden könnte.

Grund- und letzte Bedingung aller Erkenntniß ist aber nur das Bewußtsein, das demnach aus den in ihm liegenden Anschauungsformen diese ganze objective Welt erst erschafft. Daher ist die Idealität, das bloße Vorgestelltsein dieser Welt in Zeit und Raum ein unzweifelhaftes Ergebniß der Kant'schen Lehre.

Die überall und zu allen Zeiten angenommene Unterscheidung zwischen Seele und Körper wird hierdurch verständlich. Denn da die Grundbedingung und Urform aller Erkenntniß der rein zeitliche Verfluß in einem Bewußtsein ist und was in diese zeitliche Form nicht eingeht, überhaupt nicht Gegenstand einer Erkenntniß sein kann (weshalb wir uns auch die Unendlichkeit nicht denken können, weil sie zeitlich niemals durchmessen werden kann), so zog man zwei Schlüsse, von denen der eine die Seele sub-

stanzialisirte und erhöhte, der andere sie vernichtete und herabwürdigte: nämlich

1) die Seele ist ein unräumliches, immaterielles Wesen, das eine höhere, reinere Existenz, eine intelligente Kraft des Bewußtseins hat (Spiritualismus);

2) da die Seele nur zeitlichen Verfluß hat, während die Materie (das Räumliche) dauert, so ist die Seele — Nichts, oder höchstens ein bloßes Accidens der Materie (Materialismus).

Ebenso divinisirte man einerseits die Materie und setzte sie andererseits zu einem wahren Nichts, zu einem rein Passiven, jederzeit Veränderlichen, Flüchtigen und Vergänglichen herab, dem nur das Bewußtsein Dauer und Existenz, also nur ein Scheindasein verliehe.

Alle diese Systeme sind realistisch, indem sie unbedingt Dinge an sich voraussetzen, während Kant den Nachweis gebracht hat, daß all unsere Erkenntniß nur auf Erscheinungen in den Formen von Zeit und Raum Bezug hat, es also nur mit Vorstellungen zu thun hat (Idealismus).

Auch der Begriff der Veränderung, deren causale Verbindung das einzige Geschäft unseres denkenden Vermögens ist, wird uns so begreiflich und verliert das Widersprechende das in den Ansichten des Herakleitos und Demokritos sich so scharf gegenübertritt.

Denn das im Raume Dauernde oder Objective ist es, an welchem sich aller Wechsel vollzieht und uns offenbar wird. Daher der Begriff der Substanz und ihrer Unzerstörbarkeit, Grundaxiom aller empirischen Naturerkenntniß.

Was ist nun aber diese Substanz und was können wir von ihr wissen und erfahren? Sie ist äußeres Object, d. h. Erscheinung in Zeit und Raum, und Alles was wir von ihr erfahren können, sind Veränderungen in Zeit und Raum, die gleichfalls nichts Anderes als Erscheinungen sind, also modi oder Formen der Bewegung, Attraction und Repulsion.

Das wahre Object des Erkennens ist demnach nicht die Substanz, sondern ihre Veränderungen im Raume, Bewegung.

Das ewig gleichbleibende Quantum der letzteren ist also das, was den eigentlichen Inhalt des Satzes von der Unzerstörbarkeit der Materie und den festen Boden aller Naturwissenschaft ausmacht.

Das Ansich der Dinge können wir also auf diesem Wege niemals ergründen, sondern nur ihre Erscheinungen in Zeit und Raum. Das was sich uns in allen diesen Veränderungen der Erscheinung offenbart, nennen wir Kraft und verstehen darunter die treibende Ursache aller jener Bewegungen.

Es ist aber ein großer Irrthum, diese Kraft selbst zu substantialisiren und sie außerhalb der Bewegung etwa als Ursache einer Bewegung anführen zu wollen; Kräfte sind vielmehr Concreta, Theile der Einen unendlichen Naturkraft, wandelbar aber unzerstörbar; sie offenbaren sich nur in der Bewegung und können nur durch sie bestimmt und gemessen werden.

Das ist die Welt des Naturforschers. Wäre nun das, was sich auf solche Weise offenbart, wirklich *Dinge an sich*, dann wäre der Materialismus unwiderleglich, dann wäre die ganze Welt nichts anderes als ein rastloses mechanisches Getriebe von Attraction und Repulsion, von welchem wir auch niemals das Mindeste *mehr* sagen könnten, als *daß* es eben attrahirt und repellirt, ohne daß wir wissen warum. Denn daß ein Körper den anderen fortstößt, ist an sich ebenso unverständlich, als daß ein Körper den anderen anzieht: nur ist jenes (die einzige empirische Voraussetzung der sonst streng mathematischen d. h. apriorischen Mechanik) uns um dessentwillen scheinbar viel begreiflicher, weil es *anschaulich* ist, weil wir hier das Ursachenverhältniß gleichsam mit Augen sehen: ein Körper, der dem anderen Bewegung mittheilt, und zwar gerade soviel als er selber verliert. Dies ist aber bei der Attraction nicht der Fall, wir sehen nur die Kraft, die den Stein in die Höhe treibt, nicht aber die, welche seine Bewegung allmählich retardirt und in eine rückläufige verwandelt. Daher ist jenes und nicht dieses die Norm aller unserer mechanischen Vorstellungen. Dort ist die Causalität anschaulich, indem Ursache und Wirkung beide in

die Erscheinung treten, bei dem Fallen des Steines dagegen sehen wir nur die Wirkung, deren Ursache nicht erscheint, also nur gedacht wird. Wollen wir uns demnach die Attraction veranschaulichen, so können wir es wieder nur so, daß wir uns vorstellen, der Körper erhalte in jedem unendlich kleinen Zeittheilchen einen Stoß gegen das Centrum der Anziehungskraft hin.

Das Alles ist nun freilich nichts anderes als äußere Erkenntniß, und es erscheint demnach die Klage berechtigt, daß „ins Innere der Natur kein erschaffener Geist zu dringen vermag", oder daß wir nie erkennen werden, „was die Welt im Innersten zusammenhält." Aber jene äußere oder objective Erkenntniß allein gibt unserem Erkenntnißvermögen den festen Stand in dieser Welt; sie entsteht durch die ursprünglichen, angeborenen Formen unseres Intellects, der Alles in Zeit und Raum und nach der Causalität ordnet und aneinander reiht, so daß also dadurch erst eine Natur, d. h. eine geordnete Welt von Erscheinungen möglich wird.

Diese Objectivität, ferner die Relativität (die ja schon durch die Formen von Zeit, Raum und Causalität bedingt und Jedem einleuchtend ist, außer den Philosophen des „Absoluten"), endlich die Gebundenheit an das von den Sinnen gelieferte Rohmaterial, als einzigen realen Stoff des Denkens sind die Eigenthümlichkeiten und zugleich die ewigen Einschränkungen des menschlichen Intellects.

Die Gegensätzlichkeit der Sinnlichkeit, welche das Material zu liefern hat und der denkenden Erkenntniß, welche dasselbe zu verarbeiten hat, hat Kant, wie bemerkt, durch Passivität und Activität erschöpfend zu bezeichnen geglaubt. Er hat aber, wie gleichfalls gezeigt, diese Gränzlinie keineswegs fest und scharf gezogen und ist daher in ein häufiges Schwanken verfallen, indem er der Sinnlichkeit und Passivität öfters Leistungen zuschreibt, zu denen entschieden ein actives Vermögen vorausgesetzt werden muß.

Wenn wir in Betracht ziehen, daß die großen und wahren Gegensätze zwischen der Welt, wie sie uns direkt gegeben ist und

wie sie unsere Vernunft aufzufassen bemüht ist, die zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen sind, so werden wir über das Verhältniß von Sinnlichkeit und Denken wohl größere Klarheit in folgender Weise verbreiten.

Die Sinne geben stets empirisch nur das Vereinzelte, Individuelle, Subjective, das durchaus keiner Verallgemeinerung und vernünftigen Verarbeitung fähig wäre, böte es sich nicht in den Formen von Zeit und Raum dar. Ist hier nun aber reine Passivität, wie Kant sagt, so kann nur Vereinzeltes und durchaus Unverbundenes uns aus der Sinnlichkeit zufließen.

Alle Synthese, sowohl der aufeinanderfolgenden Bewußtseins-Affectionen in der Zeit, wie der Wahrnehmungen im Raume, welche jenen correspondiren, kann einzig und allein durch eine active Function möglich werden, die also dem Intellect oder Verstande zuzuschreiben ist, und so lange sie an dem vorliegenden Material der Sinnlichkeit sich bethätigt, Synopsis, in ihrem höheren (nicht nur aufnehmenden, sondern auch reproducirenden) Grade Imagination genannt werden kann. Diese Synthese ist also die eigentliche Function des Verstandes, denn es ist klar, daß nur durch sie auch ein Unterscheiden möglich ist: bloße Sinnlichkeit (im Kant'schen Sinne) könnte niemals unterscheiden, denn das Unterschiedene muß nebeneinander gesehen, mindestens verglichen und aufeinander bezogen werden und das vermag natürlich reine Passivität niemals.

Wir haben nun zu sehen, nachdem wir die Synthese als das allgemeinste, oberste Geschäft des activen Intellects im Gegensatz zur individuellen Sinnlichkeit erkannt haben, warum und in welcher Weise die Entwickelung des erkennenden Vermögens nothwendig jene Richtung nach dem Allgemeinen und Objectiven nehmen muß und wie sie diese Richtung zu nehmen vermag.

Der Verstand ist Logos, d. h. Verbindung. Wenn wir uns das Bewußtsein in seiner denkbar dunkelsten Form vorstellen, also in der Monade oder dem Atom, so müssen schon alle Factoren vorhanden sein, die das Wesentliche des thierischen Intellects und der menschlichen Vernunft constituiren. Die Monade

muß die Pulsschläge ihrer Bewegung zugleich in einer zeitlichen Reihe verbinden (ansonsten hätte sie kein individuelles Bewußtsein), sie muß dieselben auf ein Aeußeres (die beschränkende Umgebung) räumlich beziehen, sie muß dies Innere und Aeußere zugleich empfinden und dennoch unterscheiden: das ist aber nur möglich durch die Form der Causalität. Ich bin activ, sagt der Wille in ihr: es wird auf mich gewirkt, ich erleide, sagt jenes Bewußtsein, aus dem nachmals Verstand und Vorstellungen entstehen sollten. In einem solchen Dasein wäre jene Einfachheit schon vorhanden, nach der unsere Vernunft jederzeit strebt, sie wäre aber nur Einfachheit aus Unvollkommenheit.

Wo nun das Bewußtsein in einer bereits für uns verständlichen Form in dem niedersten Thierleben uns entgegentritt, wo also die Activität sich bis zur freien Bewegung (Ortswechsel) und die Receptivität sich bis zur Wahrnehmung des Aeußeren durch Tasten (ἁφή) gesteigert hat, ohne welchen Sinn, wie Aristoteles *) richtig sagt, gar kein Thierleben gedacht werden kann: da beginnt schon der Verstand seine wahre Function, nämlich die sogenannten Sinneseindrücke bis zu einem gewissen Grade als eine Außenwelt zu interpretiren. Dabei thut er nichts anderes, als jene Eindrücke sammeln, verbinden und durch Causalität objectiv gestalten, indem er die jedesmaligen Eindrücke auf ihre äußere Ursache bezieht. Daß dabei schon eine Art Erinnerung, nicht nur der Empfindung als solcher, sondern auch des Aeußeren möglich ist, kann nicht in Abrede gestellt werden.

Viel mannigfaltiger und reicher wird das Geistesleben, wo die beiden höheren Sinne (Sehen und Hören) zur Ausbildung und Herrschaft gelangen, denn da treten die Vorstellungen, die später in dem menschlichen Denken die hervorragende Rolle spielen, in den Vordergrund und bilden schon die eigentliche,

*) De Anima 2 p. 23 Beck. Αἰσθήσεως δὲ πρῶτον ὑπάρχει πᾶσιν ἁφή. Ib. p. 25 Τὰ δὲ ζῷα πάντ' ἔχουσι μίαν γε τῶν αἰσθήσεων, τὴν ἁφήν.

wahre Substanz der inneren geistigen Vorgänge. Eine Außenwelt entsteht erst für das dem Lichte erschlossene Auge, denn durch dieses entfaltet sich zuerst die Gegenwart der Dinge. Und wenn auch die Willensregungen der Selbsterhaltung, die Triebe oder Instincte den festen Grund des Lebens des Thieres, mithin auch seines dauernden Bewußtseins bilden, so ist doch andererseits nur das Aeußere, das sich in dem Inneren (in der Sinnesempfindung) reflectirt und wieder nach Außen geworfen (projicirt) wird, der wahre Kern dauernder geistiger Auffassung. Einzig und allein die objective Welt ist geeignet, dem Denken des Menschen und also auch dem, was in der Thierwelt eben als unvollkommenste Anfänge oder als Analogon des Denkens vorhanden ist, einen festen Stützpunkt zu gewähren: ohne sie wäre Nacht und Dunkel und ein ewiger Verfluß nicht miteinander zu vergleichender und darum auch nicht festzuhaltender Empfindungen in unserem Bewußtsein.

Diese ganze, mit schönem und bezeichnendem Ausdrucke reflectiv genannte Erkenntniß hat also wohl ihren letzten Grund und ihre tiefste Basis in dem dauernden Bewußtsein und in der Erschütterung der Sinnesorgane: aber das ihr Eigenthümliche ist, daß eine objective Welt, unabhängig von unserer Auffassung, also für sich selbst dazusein scheint, davon unsere ganze Erkenntniß gleichsam nur der Reflex, der Ektypos oder das Spiegelbild sein sollte.

Nun ist nach allem, was wir in diesem Theile gesagt haben, eines unzweifelhaft gewiß, nämlich daß diese ganze objective oder Erscheinungswelt nur durch den Concursus oder das Zusammenwirken der drei aprioriſchen Formen, Zeit, Raum und Causalität (die alle einander voraussetzen und deren keine jemals ohne die beiden anderen auch nur die allergeringste Erkenntniß zu Stande bringen könnte) entsteht, daß diese drei Formen also allein es sind, durch welche das in den Sinneseindrücken (oder richtiger Affectionen) Geschiedene synthetisch verbunden und zugleich unterschieden werden kann.

Es ist deshalb diese synthetische Kraft, die schon in der Thierwelt eine Art von Vorstellungsleben ermöglicht, von deren höheren Wirkung und außerordentlichen Steigerung allein eine Aufklärung über das Wesen der Vernunft und ihrer unermeßlichen Ueberlegenheit über die intellectualen Leistungen der vernunftlosen Wesen erwartet werden kann.

Wollen wir demnach eine scharfe und sichere Grenzlinie ziehen zwischen dem thierischen Verstande (der uns ja auch eigen, da „alles Thier im Menschen" ist) und der durchaus incommensurablen menschlichen Vernunft, so müssen wir nothwendig ein neues und höheres Princip der Synthese aufzudecken bemüht sein, und welches dieses ist und sein muß, kann nach allem Vorhergesagten gleichfalls nicht zweifelhaft sein. Es muß eine neue und höhere Einheit sein, deren Zusammensetzung und Verbindung ein System von Erkenntnissen ermöglicht und verwirklicht, welches nur auf diesem Wege verständlich wird, indem es zugleich einen genügenden inneren Grund aufweist, daß es von allen anderen tieferen Erkenntnißstufen sich absondert, also daß die Gränzlinie gerade hier gezogen werden mußte, wodurch demnach ebensowohl der Mangel der niederen Erkenntniß wie der specifische Vorzug der höheren in ein helles Licht tritt nach dem Satze Spinoza's: Lux se ipsam manifestat et tenebras.

Welches ist nun diese neue und höhere Einheit? Sie kann offenbar nirgendwo anders gesucht werden, als auf dem Gebiete wo auch der Inhalt und das Material des dunklen und unvollkommenen thierischen Intellects sich uns dargestellt hatte, nämlich in dem Vorstellungsleben. Wenn überhaupt alles Vorstellen schon eine Synthese ist, indem, wie wir gezeigt haben, die gesonderten sinnlichen Eindrücke sich in den Formen von Zeit, Raum und Causalität verbinden, so kann eine höhere Entwickelung nur darin bestehen, daß bereits Verbundenes sich schon als eine vorhandene, dem Intellect angehörige und geläufige Einheit zur Verfügung stelle und daß er dadurch in den Stand gesetzt werde, diese höheren Einheiten selbst wieder durch neue Synthese

in Fluß zu bringen und dadurch zugleich seinen geistigen Inhalt zu vermehren, wie seine geistige Kraft zu steigern.

Der Schritt also, der hier geschehen mußte, ist keineswegs zweifelhaft oder dunkel. Damit Vorstellungen neue Verbindungen eingehen konnten, mußten sie vor allen Dingen sich aus dem allgemeinen Vorstellungsleben aus- und absondern: denn sonst kann ja begreiflicher Weise von Verbindung derselben nicht die Rede sein. Es muß aber auch zweitens ein Mittel gegeben sein, dieselben in dem Bewußtsein festzuhalten und sie gelegentlich zurückzurufen, zu erneuern, wenn sie entschwunden sind: auch das ist eigentlich selbstverständlich, denn eine gegenwärtige Vorstellung kann zwar an eine andere, verwandte unwillkürlich erinnern, aber eine freie, vom Willen geleitete Verbindung und Vergleichung derselben, worin wir das wahre Wesen des vernünftigen Denkens sehen, kann nur möglich werden, wenn dem Intellecte ein Mittel zu Gebote steht, zu der gegenwärtigen Vorstellung eine andere, sei es eine ähnliche oder verschiedene, oder auch eine ganze Reihe Vorstellungen in dem Bewußtsein aufzurufen und sie mit der gegenwärtigen in eine logische oder causale Kette zu vereinigen.

Unsere Frage nach dem Wesen und dem Ursprunge der Vernunft und des Denkens hat also schon hiernach einen sehr speciellen und greifbaren Charakter angenommen. Es handelt sich darum, folgende Fragen zu beantworten:

1) Auf welche Weise konnten sich in einem Bewußtsein zum erstenmale bestimmte Vorstellungen derartig aus- und absondern, daß sie nun selber befähigt wurden, als Einheiten Glieder einer Reihe zu werden und als solche logischen Functionen unterworfen zu werden?

2) Wie und durch welche Mittel wurde es möglich, diese Einheiten aus ihrer starren Gebundenheit (durch die Gegenwart der Dinge) zu befreien, sie beweglich zu machen, dem Vernunftgebrauche zu unterwerfen, mit anderen Worten, wie konnten die Vorstellungen in die freie Verfügung des Bewußtseins eintreten, wie wurden sie reproducirbar?

Dieſes ſind die elementaren Fragen, mit deren Beantwortung wir eine Brücke aus dem Gebiete des vernunftloſen Intellects in das Reich des Denkens und der Vernunft zu ſchlagen oder vielmehr den längſt verſchütteten und unter vieltauſendjährigem Geröll und noch viel, viel älterem geſchichteten Geſtein vergrabenen Verbindungsgang wieder aufzudecken haben.

Ihre Beantwortung wird die Aufgabe des zweiten Theils dieſer Schrift ſein.

Zweiter Theil.

Der Ursprung der Vernunft.

Die Sprache ist die deipara der menschlichen Vernunft. Hamann.

So fängt denn alle menschliche Erkenntniß mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen. Kant.

Das Verhältniß unserer Aufgabe zu der Aufgabe Kants.

Es ist eine dreifache Betrachtung und Erklärung der menschlichen Vernunft möglich:

1) eine analytische, welche bis zu dem untersten Grunde hinabzudringen und die letzten Elemente alles Vernunftdenkens, also die steten Voraussetzungen und die aprioriſchen Gewißheiten desselben, rein und von allem Empirischen gesondert, darzulegen bemüht ist. Denn es ist das Vernunftdenken ein activisches Vermögen und keineswegs — wie Locke und Hume annahmen — ein Resultat von bloßen Impressionen. Jede Activität muß aber ein gewisses Etwas haben, dadurch sie activ ist. Damit also eine Vernunft-Erkenntniß und durch sie eine Erfahrung zu Stande komme, muß nothwendig die Vielheit der Sinneseindrücke unter bestimmte Formen und Normen gebracht und dadurch — ebenso wie der Magen die Nahrungsmittel verdaut und dem Organismus assimilirt — zu einem einheitlichen System des Erfahrungswissens verarbeitet werden.

Diese Activität, diese Formen und Normen sind der Gegenstand der Transscendental-Philosophie. Sie ergründet zu haben, den ganzen Apparat des menschlichen Denkens bis in seine letzten elementaren Theile zerlegt und vor unseren Augen klar und zweifellos ausgebreitet zu haben, ist das unvergängliche Verdienst der „Critik der reinen Vernunft."

2) Die zweite Art der Untersuchung ist die empirische. Hier steuern wir auf dem unermeßlichen Ocean des heutigen entfalteten Vernunftdenkens und seiner zahllosen Leistungen und

Gebilde. Da gibt es denn nicht ein einziges Wort und in demselben enthaltenen Begriff, der nicht als ein Organ des Vernunftdenkens angesehen werden müßte. Zu unendlichem Reichthum und Mannigfaltigkeit der Functionen hat sich der feingegliederte Organismus des Gedankens entwickelt und alles Aeußere und Innere, was den Sinnen oder der Empfindung zugänglich ist, in seine eigene Substanz verwandelt. Der apriorische Antheil des Denkens hat sich ausgesondert, ist Gegenstand besonderer Betrachtung und Bezeichnung geworden: in den mathematischen Wissenschaften fungirt er in seiner Reinheit und war demnach die sicherste Brücke, die zur Transscendental-Philosophie führte. Gleichzeitig ist der empirische Inhalt der Erkenntniß von ungeheuerem, täglich sich erweiternden Umfange und immer größer und bedeutungsvoller wird der Antheil, den die Einzelnen an der Gesammtsumme des menschlichen Wissens erhalten. Aber inmitten aller dieser wunderbaren Leistungen des menschlichen Denkens stehen wir wie geblendet und fühlen uns versucht, diese sich zugleich mit staunenswerther Leichtigkeit und Sicherheit in unserem Inneren vollziehenden Vorgänge, deren unermeßliche praktische Wirksamkeit wir täglich und stündlich vor Augen haben, aus einer übernatürlichen, durch ein unerklärliches Wunder uns zugefallenen Gabe herzuleiten. Da bleibt denn nur noch ein Weg übrig, der im Stande ist, uns Aufklärung zu geben über das was wir heute sind, nämlich die Besinnung auf das was wir früher waren. Und somit sind wir an einer anderen Art der Untersuchung angelangt, nämlich

3) der historischen.*) Alle die zahllosen Gebilde des heutigen Denkens, deren Structur durchaus nach der Kant'schen

*) Warum ich empirisch und historisch als Glieder einer Eintheilung direkt nebeneinander ordne, während doch das Historische nur eine Unterart des Empirischen ist?

Das Wesen des Empirischen liegt eben darin, daß einfach constatirt wird, daß etwas so ist, ohne daß wir der Ursache, des causalen Zusammenhangs uns bewußt sind. In diesem Lichte stellt sich uns die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Welt nach ihrer äußeren (körperlichen) Seite und demgemäß auch

Regel für uns verständlich und durchsichtig geworden ist, sind nicht von Ewigkeit vorhanden, sie sind im Laufe der Zeiten einmal geworden und zwar nach dem unverbrüchlichen Gesetze alles Werdens aus einfacheren und unvollkommeneren Formen, die, je weiter wir in die Vergangenheit zurückschreiten, immer weniger von dem eigentlichen, wesenhaften Charakter des Denkens aufweisen, immer mehr sich jenen höchst seltsamen und primitiven Organismen vergleichen lassen, die scheinbar an der Gränze des organischen und unorganischen Lebens stehen und neben den Anfängen thierischer Selbstgestaltung noch eine strenge Gebundenheit an die Umgebung und das Gesetz der Materie, aus der sie sich entwickeln, erkennen lassen. Ein solches Zurückschreiten in die Vergangenheit der menschlichen Vernunft bis zu der Stelle, wo sie selber aus früheren Geisteszuständen, aus Keimen, deren Vorbild uns noch heute in dem thierischen Seelenleben erhalten ist, hervorgebrochen ist, ist eine Aufgabe von

---

in unserem eigenen Inneren (Geistesleben) dar. Nur Aehnlichkeiten (εἴδη) sind es, die uns hier einen Ueberblick und Zusammenhang darbieten. Aus dem Nebeneinander, dem Gleichzeitigen lassen sich nur empirische Gesetze schöpfen. Solche Aehnlichkeiten deuten wohl auf einen gemeinsamen Ursprung, aber sie versichern uns desselben keineswegs; sie geben nur die Data zur Causalerklärung.

Ganz anders verhält es sich mit der historischen Darstellung. Denn da treten alle Dinge in die Form, welche mit der Causalbetrachtung aufs Innigste verbunden, die Grundlage derselben ausmacht, nämlich in die Form des Nacheinander, der Zeit. Wir haben aus der Critik gelernt, daß alle Erkenntniß schließlich in diese Grundform zurückverwandelt und in derselben in Uebereinstimmung mit sich selber gebracht werden muß. Was immer also in einen genetischen Zusammenhang gebracht wird — und das geschieht allemal durch die historische Entwickelung —, das trägt das Gesetz seines Seins in sich selber, indem sein Werden offen vor uns daliegt.

Alles Besondere hat seinen Ursprung aus dem Allgemeinen. Das Geschäft der menschlichen Vernunft ist, aus dem Allgemeinen das Besondere begreiflich zu machen. So oft ihr dies gelingt, fühlt sie sich erhoben und befriedigt. Darum ist Entwickelungslehre ihre wahre und höchste Aufgabe. Die Geisteswissenschaften haben stets, bewußt oder unbewußt, dieses Ziel erstrebt. Die Naturwissenschaften haben erst in unseren Tagen den Weg des bloßen Empirismus verlassen und sind, zu ihrem Heile, historisch, d. h. philosophisch geworden.

höchstem, unvergleichlichem Interesse. Ihre Lösung ist in unseren Tagen möglich geworden durch das Zusammentreffen zweier glücklichen Umstände, nämlich

1) durch die Aufklärung, die uns Kant über das Wesen und die Uranlage des Denkens gegeben hat und

2) durch den historischen Weg, den die vergleichende Sprachwissenschaft in die urälteste Vergangenheit der menschlichen Denkthätigkeit gebahnt hat.

Um dies recht deutlich zum Bewußtsein zu bringen, wird es gut sein, zunächst die vergeblichen Versuche und Irrungen der früheren Zeiten, die sich gleichfalls mit der Beantwortung der großen Frage der menschlichen Erkenntniß abmühten, deren Nachwirkungen auch heute noch die größte Mehrzahl der Denkenden beherrschen, übersichtlich darzustellen.

Was ist das Wesen des Denkens? Sobald man diese nicht zu umgehende Frage stellt, ist man verschiedenen Gefahren ausgesetzt.

1. Erstlich, daß man das Denken für etwas ganz Besonderes, nicht weiter zu Erklärendes, mit nichts anderem in der Welt Vergleichbares hält und nun nach der gewöhnlichen Art des Menschengeistes ein Wort dafür aufstellt, sich einbildend, man habe wirklich eine Ursache gefunden oder gar etwas Großes geleistet, wenn man das Denken aus dem Denkvermögen herleitet. Das wahre Schema dieses Verfahrens ist der monstrose Unbegriff Spinoza's: causa sui. Beispiele ließen sich zu tausenden aus philosophischen Schriften anführen: sie sind nicht immer so einleuchtend, wie die virtus dormitiva atque somnifera, mit welcher der Malade imaginaire die Frage: cur opium facit somniare? beantwortet.

2. Ein zweiter Fehler ist, daß man einen wichtigen und wesentlichen Punkt trifft und dann diesen einen Punkt, der das Wie der Sache enthält oder erklärt, alsbald mit der Sache selbst identificirt. „Blasen ist nicht Flöten, man muß die Finger bewegen."

3. Ein dritter häufiger Fehler ist, daß man die Wirkung

der Sache für die Sache selbst hält, alsdann das Verhältniß umkehrt und die Wirkung zur Ursache erhebt. Nichts ist häufiger als dieses Hysteron Proteron, in welches das gemeine Denken fast unvermeidlich hineinfällt. Von ihm die Vernunft zu befreien, ist Aufgabe aller Wissenschaft, daher neue große Wahrheiten fast immer lange Zeit paradox erscheinen. Als Beispiel dieses Irrthums möge dienen, wenn Herder in seinen „Ideen" aus der aufrechten Stellung des Menschen dessen Vernunft und Vorzüge ableitet, während doch umgekehrt erstere nicht anders als durch Wirkung der Vernunft erklärlich ist.

Diese drei Irrwege gehen aus dem Schema des Vernunftdenkens hervor und stehen mit demselben in innigem Zusammenhang. Falsche Anwendung des Causalbegriffes ist ihr Gemeinsames.

Mit den Philosophen der ersten Klasse haben wir keine Veranlassung uns eingehender zu beschäftigen. „Was soll uns, so sagen wir mit Kant *), die Hypothese unsichtbarer, die Organisation bewirkender Kräfte, mithin der Anschlag, das was man nicht begreift aus demjenigen erklären zu wollen, was man noch weniger begreift?" Was sind alle die Vermögen Anderes als scholastische Quidditäten?

Wohl aber haben wir mit dem in Nr. 2 charakterisirten Irrthum ernstere Abrechnung zu halten. Denn hier werden wir nicht mit leeren Worten abgespeist, finden uns vielmehr gewichtigen Denkern gegenüber, welche die Ringe der Kette zu verfolgen und einzeln darzulegen bemüht sind, die zu einer so wunderbaren Gabe, wie das Denken ist, geführt haben. Ihr Fehler ist, daß sie zu rasch ermüden, bei dem einen oder anderen Gliede schon Halt machen und das Ganze in Händen zu haben vermeinen. Die drei Hauptglieder, welche bei dem Denken in Betracht kommen, sind Empfindungen, Vorstellungen und Begriffe, und nach diesen gruppiren sich demnach auch die Erklärungs-Versuche und die Vertreter der verschiedenen Richtungen.

---

*) Werke VII, S. 350, Rosenkranz.

1) Die Empfindungen. Hierher gehören also zuerst die Sensualisten Epikur, Hobbes, Gassendi und namentlich Condillac mit seiner statue animée und seinem bekannten Ausspruch: Penser c'est sentir; eine Ansicht, die auch schon im Alterthum durch Parmenides *) vertreten ist. Das Werthvolle an dieser Ansicht ist, daß Empfindungen das elementare Material aller Erkenntniß sind, daß alles aus ihnen durch den Denkproceß herausgezogen, sublimirt und erst in eigentliche Erkenntniß verwandelt wird, wie auch umgekehrt die so gewonnenen Einsichten wieder Werth und Gültigkeit für die direkte Sinnenwelt haben. Tiefer hinabzusteigen in der Analyse des Erkenntnißvermögens als zur Sinnes-Affection ist nicht möglich; Empfindungen sind das Elementare, das unmittelbar Gegebene. Aber ein ander Ding ist der rohe Stoff und ein ganz ander Ding das daraus gebildete Kunstwerk, und diejenigen, welche behaupten, daß durch das Empfinden ganz von selbst und ohne irgend weiteres Zuthun Gedanken entstünden, sind eigentlich in einem ähnlichen Irrthum befangen, wie ein Mensch, der behaupten wollte, daß aus Thon, Marmor und Erz sich die wunderbaren Gebilde der Plastik ganz von selbst gestalteten. — Aber wie gesagt gegen die Idealisten, die eine „von der Sinnlichkeit ganz unabhängige Erkenntnißquelle", eine „intellectuale Anschauung", „angeborene Begriffe", „aeternae veritates", „Urideen, die wir aus einem stofflosen, lichtartigen Vordasein mit auf die Welt gebracht" annehmen, die, wie Kant treffend sagt, der Taube zu vergleichen sind, die, weil ihr in dünnerer Luft das Fliegen besser gelingt, sich einbilden wollte, in gar keiner Luft möchte es noch viel besser gehen — gegen alle diese ist jenes höchst unvollständige und einseitige Dogma dennoch ein sehr heilsames Gegengewicht; denn gleichwie mit Recht gesagt werden kann: „Ohne Stoff kein Kunstwerk", ebenso richtig und wahr muß auch behauptet werden: „Ohne Sinnes-Empfindung kein Gedanke." Aber Korn ist kein

*) Τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει. Theophr. De Sens. 4.

Mehl und Reben kein Wein. Die erste große und wichtige Umwandelung, die alle Empfindungen erfahren müssen, damit sie ein Gegenstand des Denkens werden können, ist die Transsubstantiation derselben in Vorstellungen oder Anschauungen, zu deren Bildung und Entstehung bereits die active Kraft des Verstandes mitwirken muß.

2) Die Vorstellungen. Bleiben nun die Sensualisten auf der ersten Stufe, gleichsam nur in dem Vorhofe des Heiligthums des Gedankens stehen, so charakterisirt es den Idealismus Berkeleys, daß er, in die erste Halle eingedrungen, sowohl des früheren Weges als des noch vor ihm liegenden Adyton vergißt und von dem Glanze, der ihn umgibt, geblendet ausruft: „Dies ist das eigentliche Wesen des Gedankens, die Imagination!" Was nämlich diese Gabe, die in dem Menschengeiste eine so ungeheuere Rolle spielt, daß schon Viele sie mit der Vernunft selbst verwechselt haben, auszeichnet, das ist ihre Freiheit, während wir bei der Sinnes-Empfindung der Abhängigkeit von der Außenwelt, bei dem Denken dagegen der strengen Zucht des Gedankens, der Uebereinstimmung einerseits mit der erfahrbaren Wirklichkeit, andererseits mit den inneren Gesetzen der Logik uns wohl bewußt sind. In der Rede pro Milone (cap. 29) sagt Cicero, sich an die Phantasie seiner Zuhörer wendend: Fingite animis — liberae sunt enim cogitationes nostrae, et quae volunt, sic intuentur, ut ea cernimus quae videmus. „Wir können uns Alles, was wir wollen, so vorstellen als wäre es gegenwärtig." Alles, was wir wollen! Wenn man die gewaltige Macht die das Vorstellungsvermögen oder die Phantasie in dem Menschengeiste ausübt, erwog, kam man auf den Gedanken, daß dies eine ursprünglich schöpferische Gabe sei, die mit nichts Anderem im Zusammenhange stehe und eine selbständige Herrschaft außerhalb und über der Wirklichkeit besitze, die also ganz und gar sui juris sei. Um so höher muß man das Verdienst Hume's schätzen, der zuerst darauf hinwies, daß unsere Phantasie nichts erschaffen, sondern nur aus dem von der Sinnlichkeit gegebenen Material, also aus Gold und dem

Berge goldene Berge, zusammensetzen könne. Dagegen muß es uns ebenso natürlich vorkommen, wenn der nämliche Hume die Behauptung Berkeleys, daß all unser Denken *nur Anschauung* sei, daß auch jede Allgemein-Vorstellung nur Vorstellung eines Einzelnen sei, als eine der größten Entdeckungen des Menschengeistes begrüßte. War dieses doch auch eine Restriction der geheimnißvollen, unerklärlichen Kraft des Denkens, eine Reduction der scheinbar mystischen Gabe auf das *begreifliche Geschehen*. Wir sehen ja auch Kant mit dieser Schwierigkeit sich auseinandersetzen vermittelst des so seltsamen „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe." Es ist die Schwierigkeit, an der auch heute noch so Viele nicht vorüberkommen: Wie kann ich mir ein Dreieck überhaupt denken, das nicht entweder ein recht- oder stumpf- oder spitzwinkeliges sei; wie einen Hund, der nicht schon ein Spitz oder ein Pudel oder ein Bologneser ist? Kant meint, es geschehe durch eine geheime Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen werden. *) Die ganze Schwierigkeit entsteht einzig und allein dadurch, daß zwischen *Vorstellungen* und den aus ihnen hergeleiteten, aber substanziell ganz verschiedenen *Begriffen* nicht unterschieden, nicht das Wesen beider genau geprüft und dargestellt wird. Wenn ohne Vorstellungen und Anschauungen kein Denken möglich ist, folgt daraus etwa, daß letzteres mit ersteren *identisch* ist? Ebensowenig, als der im vorigen Abschnitte abgefertigte Trugschluß richtig ist: Alles *Denken* sei einzig ein *Empfinden*. Auch Aristoteles sah die große Bedeutung, die der Phantasie oder dem Anschauungsvermögen bei dem Denken zukommt, recht wohl ein. Seine Aeußerung (de anima I, cap. 1) ist interessant, da sie die beiden Möglichkeiten: „Die Phantasie ist das Denken selbst" und „Sie ist die Vorbedingung des Denkens" unterscheidet. Es handelt sich nämlich an jener Stelle um die Frage, ob die Seele etwas Körperliches sei oder nicht; Aristoteles sagt, das ließe sich

*) Critik, S. 125, Rosenkranz.

nur durch eine Thätigkeit ausmachen, die ihr allein ohne Beihülfe des Körpers zukomme, eine solche scheine allerdings das Denken: μάλιστα δ'ἔοικεν ἴδιον τὸ νοεῖν· εἰ δ'ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχοιτ' ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι. Die Frage war demnach sehr wichtig, umsomehr, als der nämliche Aristoteles (de anima III, 3, 13) die Phantasie in den richtigen Zusammenhang mit der Sinnes-Empfindung brachte und ihr die Fähigkeit zuschrieb, frühere Empfindungen festzuhalten und zu erneuern: ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη. *) Dadurch wurde denn die Immaterialität der Seele in Zweifel gezogen und die darüber erschreckte Scholastik suchte schon mit allen Kräften nach einem Bundesgenossen, der der Seele einen ganz besonderen, von allem Sinnlichen unabhängigen Fonds von Kenntnissen und ewigen Wahrheiten vindicirte. Diesen Bundesgenossen fand sie in Platon und seiner Ideenlehre.

3) Die Begriffe. Und hiermit haben wir denn die dritte Stufe erreicht, sind in das eigentliche Adyton des Geistes gedrungen, haben das wahrhaft Wesentliche des Denkens — wie es sich zuerst dem Sonnen-Auge des göttlichen Platon offenbarte — nämlich die Begriffe vor uns: und gleichwohl müssen wir sagen, wir befinden uns abermals auf dem in Nummer 2 charakterisirten Irrwege. Und zwar diesmal, weil wir in einen Fehler gefallen sind, dem auch der große, geistesgewaltige Kant nicht ganz entgehen sollte, weil wir die früheren Glieder der Kette abgerissen haben, weil wir in dem Adyton angelangt des Weges, der uns dahin geführt hat, des Vorhofs und der Tempelhalle gänzlich vergessen haben, sobald wir die Begriffe als eine voraussetzungslose Habe des Geistes betrachten und ihres Zusammenhanges, des geistigen Bandes, das sie mit allem Früheren

*) Vergl. auch de anima III, 8, wo dem Wesen nach das ausgesprochen wird, was man später so formulirte: Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.

in Lebensgemeinschaft setzt, ganz uneingedenk sind, also übersehen, daß Blüte und Frucht nur aus Stengel und Blättern, diese selbst aber nicht aus der Luft, sondern nur aus den Wurzeln hervorwachsen können.

Diesem Irrthum, dem schwersten und unvermeidlichsten, weil er wirklich auf's innigste mit dem Wesen des Denkens zusammenhängt, kann allein endgültig begegnet werden durch die Frage nach dem Ursprung der Begriffe. Diese Frage wurde denn auch wirklich von dem vortrefflichen Locke gestellt, konnte aber von ihm nicht richtig beantwortet werden, weil bei ihm noch keine Scheidung zwischen den verschiedenen Elementen der Erkenntniß gemacht war, vielmehr seine ideas mit den sinnlichen Eindrücken vollständig amalgamirt waren, obgleich auch er die Universalien des Mittelalters oder die general ideas als das wahrhaft unterscheidende Charakteristicum des Menschen erkannte. Auf diese wichtigste aller Fragen hat vielmehr erst unser Jahrhundert eine Antwort gefunden, weil ihm klar geworden ist, daß dieselbe identisch sei mit der Frage nach dem Ursprunge der Sprache.

Dazu mußte freilich erst die oben erwähnte dritte Form des Irrthums mit aller Geistesanstrengung überwunden werden, die Umkehrung des Causalverhältnisses, der tief- und festgewurzelte Glaube, daß der Mensch spricht, weil er denkt; daß er vorher denkt und dann seine Gedanken in Worte kleidet oder, wie man sagt, äußert; daß ein Denken möglich sei ohne Sprache und daß letztere nur das (auf irgend welchem Wege) selbstgeschaffene, natürlich entstandene oder willkürlich gebildete Mittel und Zeichen sei, um die bereits vorhandenen Gedanken Anderen mitzutheilen. Die Abhängigkeit des Denkens von der Sprache ist eine der wichtigsten und schwierigsten Wahrheiten, die nur mit großer Anstrengung erworben werden, einmal erkannt aber nicht wieder verloren gehen kann. Man muß einsehen lernen, daß es viel richtiger ist zu sagen: Das Denken, die Vernunft ist aus der Sprache hervorgegangen, als umgekehrt, wie denn ja überall in

der menschlichen Erkenntniß das äußere Thun vorhergeht, das denkende Betrachten erst nachfolgt. *)

Man muß einsehen lernen, daß für die menschliche Erkenntniß sich nothwendig Alles, und also auch sie sich selbst, von einer doppelten Seite darstellt, der objectiven und der subjectiven; daß diese beiden Seiten, unzertrennlich wie Concav- und Convexseite eines Kreises nur der Anschauung nach verschieden, zusammen erst das Wesen eines Dinges bilden, daß demnach ebenso Worte oder Sprache und Ideen oder Denken eigentlich nur ein und das nämliche Wesen ausmachen, jene die objective Seite, den Körper der Vernunft, letztere ihre Innenseite, das was bei den Worten, die an und für sich nur Laute oder körperliche Schwingungen sind, wirklich gedacht wird. Wir haben auch hier bis zum Reifen dieser wichtigsten Wahrheit jenen Dreischritt der Vernunft, den Schiller schon als allen Culturfortschritten zu Grunde liegend erkannte, zu constatiren, daß der Gegenstand zuerst ganz und ungetheilt, aber unklar vor Augen steht, daß dann die Theile unterschieden werden, wodurch Klarheit gewonnen, aber die geistige Einheit verloren geht und daß dann erst in der folgenden Zeit die Vernunft das künstlich in Gedanken Getrennte wieder vereinigt, aber zugleich in dem Vereinigten unterscheidet, also zu dem gleichen Resultat gelangt, von dem sie ausgegangen ist, aber mit großem Gewinn an Klarheit. Dies gilt von der gesammten Naturbetrachtung:

Leben gab ihr die Fabel, die Schule hat sie entseelet,
Schaffendes Leben auf's neu' gibt die Vernunft ihr zurück.

Dies gilt ganz besonders von dem Organ des Denkens, der Sprache. Denn

1) der naive Objectivismus des Alterthums unterschied noch

*) Denn selten schätzt er recht, was er gethan,
Und was er thut, weiß er fast nie zu schätzen.

So Goethe sehr schön und richtig. Dagegen sagt Calderon in ächt spanischem Bombast:

Denn es folgt die That der Rede,
Wie der Blitz dem Donner folgt.

nicht Wort und Begriff, Sprache und Gedanken; beides war der Logos der Griechen.

2) Die christliche Philosophie, die Philosophie des absoluten Geistes zog, wie sie mußte, die Scheidelinie. Gottes Gedanken bedurften des sprachlichen Ausdruckes nicht, Gottes Geist war der Geist der Weisheit und Erkenntniß, der Menschengeist, als Abbild der Gottheit, hatte die Gabe des Denkens, das Wort sank herab zum bloßen, lautlichen Mittel.

3) Erst die moderne Philosophie, von der Scheidung von Subject und Object ausgehend, also darauf angewiesen, beider Antheil zu berücksichtigen, abzuwägen und zuzutheilen, mußte die Frage in einem ganz neuen Lichte auffassen und nach den vergeblichen Versuchen, Alles dem Objecte (Hobbes, Locke) und dann Alles dem Subjecte (Berkeley) zu vindiciren, mußte sie endlich immer mehr zu einer Kritik der Vernunft hingewiesen werden. Erst hierbei, erst durch eine genaue Prüfung und Analyse ihres eigenen Verfahrens konnte der Vernunft die ungeheuere Wichtigkeit der Sprache sich offenbaren; sie lernte allmählich einsehen, daß ihre eigenthümlichen Operationen unzertrennlich mit jenen wunderbaren Lauten verknüpft seien; daß ein Denken ohne Zeichen geradezu unmöglich sei. „Alle Sprache", sagte Kant *), „ist Bezeichnung der Gedanken, und umgekehrt die vorzüglichste Art der Gedankenbezeichnung ist die durch Sprache, dieses größte Mittel, sich selbst und Andere zu verstehen. Denken ist reden mit sich selbst (die Indianer auf Otaheiti nennen das Denken die Sprache im Bauch), folglich sich auch innerlich durch reproductive Einbildungskraft hören. Dem Taubgeborenen ist sein Sprechen ein Gefühl des Spiels seiner Lippen, Zunge und Kinnbackens und es ist kaum möglich, sich vorzustellen, daß er bei seinem Sprechen etwas mehr thue als ein Spiel mit körperlichen Gefühlen zu treiben, ohne eigentliche Begriffe zu haben und zu denken."

„Ohne Worte keine Begriffe", damit war der Weg ange-

*) Anthropologie. VII, S. 95. Rosenkranz.

deutet, auf welchem die Lösung der großen, von Locke gestellten Aufgabe zu suchen war. Herder und Wilhelm von Humboldt wiesen auf diesen Weg hin und die vergleichende Sprachwissenschaft, die jüngste, aber herrlichste Schwester der Geisteswissenschaften, trat in die Arena, zuerst von der Ahnung erfüllt, die sich immer mehr zu stolzer Gewißheit steigerte, daß sie berufen sei, dermaleinst das große Geheimniß zu lösen, daß sie bestimmt sei, *Geschichte des menschlichen Geistes und der menschlichen Vernunft* zu werden. Wenn auch die meisten der heutigen Arbeiter diesen hohen Beruf, den Adel, der damit ihren eigenen Bemühungen zugetheilt wird, noch nicht klar erkennen *), so wird doch der Spott, der in früheren Jahrhunderten alle Etymologie und auch heute noch die mühseligen, scheinbar ganz nutzlosen philologischen Studien verfolgt, in nicht allzuferner Zeit sich in laute Bewunderung verwandeln.

Der eigentliche Irrthum aber, der in der dritten der von mir aufgestellten Kategorien zum Vorschein kommt, ist jener, dessen siegreiche Widerlegung ein Hauptverdienst der Kant'schen Critik und so zu sagen, das Fundament der ganzen Kant'schen Lehre bildet, das Hysteron Proteron nämlich, daß alles Denken *ein Product der Erfahrung* sei. Weil die größte und wichtigste *Wirkung* des Denkens, eine Wirkung, die dessen Wichtigkeit auch dem blödesten Auge klar macht, eben die Erfahrung ist, weil alle Erfahrung — wenigstens die welche wir als menschliche Erfahrung kennen — *nur* durch ein Denken zu Stande kommen und mitgetheilt, d. h. überliefert werden kann, war der gemeine Menschenverstand sehr rasch bereit, das wahre Verhältniß umzukehren und die Wirkung mit der Sache selbst zu identificiren, zuletzt auch jene zur Ursache der letzteren zu erheben. Wir haben das Verhältniß des Denkens zur Erfahrung bereits im ersten Theil (S. 78—90) dargelegt, können uns also hier

*) Von den störrischen und verdrossenen Knechten, die den Werth der Arbeit nur nach der Mühe zu schätzen wissen, also nur den Tagelöhner-Maßstab kennen, rede ich hier nicht. *Sie* haben ihren Lohn dahin.

kürzer faſſen. Daß der Irrthum ein tiefgewurzelter und aus einem unvermeidlichen trügeriſchen Schein der Vernunft ſelbſt hervorgegangen iſt, dafür ſpricht ſchon der Umſtand, daß ein ſo klarer und ſcharfſinniger Geiſt, wie Locke, von demſelben befangen war und das ganze Weſen der Erkenntniß in den Empirismus ſetzte. Die nahen Beziehungen des Denkens und der Empirie hatte ſchon Ariſtoteles richtig aufgefaßt, indem er den Thieren auch Phantaſie und Erinnerung zuerkannte, zugleich aber hinzufügte, daß ſie trotzdem keine oder nur ganz wenig Erfahrung machen könnten; letztere hänge offenbar mit einem geſteigerten Erinnerungs-Vermögen des Menſchen zuſammen: denn durch zahlreiche Erinnerungen komme eine Erfahrung zu Stande. Das wahre Cauſalverhältniß wird alſo auch von Ariſtoteles weder geſucht, noch geahnt, ſeine Erklärungsweiſe iſt etwa dieſelbe wie die Locke's. *) Gefragt mußte offenbar werden, wie denn der Menſchengeiſt dazu komme, ein ſo großes Behältniß ſo zahlreicher Erinnerungen werden zu können: da hätte ſich denn herausgeſtellt, daß der Unterſchied ein dynamiſcher oder organiſcher und keineswegs blos quantitativer ſei, daß das Denken die Urſache der Erfahrung, keineswegs aber letztere Urſache der hohen Geiſtes-Anlage der menſchlichen Vernunft ſei.

Faſſen wir das Geſagte zuſammen, ſo ergibt ſich, daß wir Kant die Analyſe des Vernunftdenkens verdanken; daß dieſer gewaltige Denker die letzten Elemente alles Gedankens ergründet und von allem Empiriſchen, mit welchem derſelbe ſtets vermiſcht erſcheint, gereinigt, vor unſeren Augen ausgebreitet hat. Wo wir das Weſen des Denkens und ſeinen Urſprung ſuchen dürfen und wo nicht, das iſt ſeit Kants Critik außer allem Zweifel. Sein Werk iſt eine Befreiung von tauſendjährigem Irrthum.

Was er uns als Aufgabe hinterlaſſen hat, das iſt jener

*) Τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῇ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν· τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνῃ καὶ λογισμοῖς· γίγνεται δὲ ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσι. Met. A, 1.

öfter von ihm gegebene Wink: „daß vielleicht beide, Sinnlichkeit und Denken, aus einer gemeinsamen, uns unbekannten Wurzel hervorgegangen sind“ — also die Ergründung des wirklichen, historischen Ursprungs der menschlichen Vernunft und die Geschichte ihrer organischen Entwickelung von jenem ersten Ursprunge aus, der, wie nicht anders zu erwarten, klein und unscheinbar gewesen und noch keine Ahnung dessen, was sich daraus entfalten sollte, aufkommen lassen konnte.

Damit werden wir die Ergänzung der großen Kant'schen Arbeit, nämlich eine „empirische Kritik der Vernunft an ihrem Entstehen, Werden und Wachsen“ auf der Kritik der reinen Vernunft aufbauen und es werden Lichtstrahlen von beiden Seiten ausgehend das bisherige Dunkel allmählich in Tageshelle verwandeln.

Ich habe somit in diesem einleitenden Kapitel dargelegt, in welchem Zusammenhange dieser zweite Theil der vorliegenden Schrift mit dem ersten Theile steht. Die Frage nach dem Ursprung der Vernunft behält ihre ganze Wichtigkeit auch nach Kant; wir haben aber durch die Leistung des letzteren sichere Principien zu ihrer Lösung und zugleich einen untrüglichen Probirstein, ob unsere Lösung auch die richtige ist.

Kant's Werk enthält, wie bemerkt, eine endgültige Analyse alles Denkens; was wir zu leisten haben, ist eine synthetische und genetische Darstellung, wie das menschliche Denken aus jenen von Kant in dem Tiegel der höchsten, unvergleichlichsten Scheidekunst nachgewiesenen Urelementen alles Denkens sich wirklich entfaltet und gestaltet hat, wie es zu jenem lebendigen Wesen geworden ist, das wir die menschliche Vernunft nennen.

Kant's Frage lautete: Wie sind denn Denken und Vernunft möglich; die unsere: Wie sind sie denn wirklich geworden? Kant fragte: Was ist das Allgemeinste, das ihnen zukommt; wir fragen: Wie hat sich dieses Allgemeine aus und zu Besonderem gestaltet? Kant hat das Wesen der Vernunft, wir wollen ihre Geburt und ihr Wachsthum entschleiern. Es gibt nun einmal für den menschlichen Geist keine höhere und voll-

kommenere Erklärung als die Causalität des Werdens; darum ist der Ursprung der Vernunft die höchste Frage für die Vernunft selbst und die Wissenschaft von ihr, d. h. die Philosophie.

Ich will das Gesagte noch durch folgende Analogie veranschaulichen. Die Leistung Kant's ist mit der tiefen und wichtigen Erkenntniß zu vergleichen, welche durch Robert Mayer zum erstenmal zu vollkommen klarem und erschöpfendem Ausdrucke gelangt ist: daß alles Thierleben im letzten Grunde nichts Anderes ist, als ein Oxydations-Proceß; daß aus diesem einfachen Princip alles thierische Wachsthum, alle thierischen Functionen, alle thierische Bewegung zu erklären ist. Wir aber, die Sprachphilosophen, sind die Darwinisten des Geistes und des Gedankens; wir zeigen, wie die unendliche Mannigfaltigkeit der wirklichen Denkformen in einer äonenlangen Entwickelung durch Wachsthum, natürliche Selection u. s. w., stets aber durch Filiation entstanden, und zu dem uns heute umgebenden, durch seine staunenswerthe Fülle scheinbar aller Erklärung Hohn sprechenden Wunder der organischen Vernunftwelt geworden sind. Nur sind wir in glücklicherer Lage, als die Darwinisten; während diese nämlich vor der Elementarform der ersten Zelle rathlos Halt machen und gestehen, daß sie hier vor einem ungelösten und wohl niemals zu lösenden Räthsel stehen, hat die Sprachphilosophie im Bunde mit ihrer herrlichen Schwester, der empirischen Sprachvergleichung, uns in den Stand gesetzt, jene Zellen- oder Elementarformen des Gedankens in ihrem ersten Entstehen aus noch ursprünglicheren Stoffen, nämlich aus vormenschlichen Geisteszuständen zu erklären, somit also das Wunder zu beseitigen und jene höchste und schwierigste Frage aller Philosophie: Was ist der Ursprung der Vernunft? befriedigend zu beantworten.

Die Wichtigkeit des Gegenstandes wird es wohl rechtfertigen, wenn ich in langsamem und methodischem Fortgange nunmehr zuerst den eigenthümlichen, die menschliche Vernunft wesent-

lich constituirenden Charakter, also das einheitliche Princip, das ihr Wesen ausmacht und sie von allen anderen Erkenntnißarten unterscheidet, nach den Auffassungen der bedeutendsten Denker unseres Jahrhunderts darzulegen suche. Nachdem wir eingesehen, wie die Vernunft wirkt und was Alles durch sie allein möglich geworden, werden wir zuletzt auch die Frage beantworten können, wie sie selbst möglich geworden, wie sie entstanden ist.

Vernunft und Sprache.

„Verstand und Erfahrung. Vernunft und Sprache.“ Diesen Titel gab Herder seinem maßlosen und unverständigen Angriffe gegen die Kant'sche Philosophie; und dieser Titel ist vielleicht das Beste an dem ganzen Buche. Herder bringt nämlich, ebenso wie nachmals Schopenhauer, auf eine klare Unterscheidung zwischen den verschiedenen Stufen des Erkenntnißvermögens, welche Kant, wie wir gezeigt haben, häufig confundirt, indem er bald dem Denken zuschreibt, was Sache der Sinnes-Erkenntniß und des Verstandes ist, bald die allgemeinen Begriffe, die ausschließliches Eigenthum der Vernunft und des Menschen sind, direkt mit anschaulichen Gegenständen in Verbindung bringt. Das Verdienst muß Herder zugesprochen werden, daß er den Unterschied zwischen dem bloßen Verstande, der auch den Thieren zukommt und der menschlichen Vernunft deutlich erkannte, und daß er zuerst einen klaren Begriff von der Abhängigkeit alles Denkens von der Sprache hatte.

„Wie der Verstand Erfahrung“, sagt er *), „so hat die Vernunft zu ihrer Sphäre das weite Reich der menschlichen Gedanken mittelst der Rede. Was durch irgend ein Zeichen ausgedrückt, festgehalten, verständlich gemacht werden kann, darf sich vor die Vernunft, als eine Vernehmerin wagen; auf Angaffungen im Raum und in der Zeit läßt sie sich nicht ein-

*) Zur Philosophie und Geschichte. XVII, S. 144. Stuttgart 1850.

schränken. Mittelst der Sprache ist ihr alles gegeben, was sich durch Sprache im weitesten Sinne des Wortes ausdrücken läßt, sie selbst ist und heißt Sprache."

„Kein Vorwitz also, das wesentliche Amt der Vernunft ist Abstraction; ohne Abstraction wäre weder Vernunft noch Sprache. Also darf sie auch, soweit ihr Vermögen und der Ausspruch desselben reicht, ihre Abstraction verfolgen. Eine Vernunft, die auf halbem Wege stehen bleibt und ein Richter, der die Acten halb liefet, sind gleich lässig; der genaue Richter liest sie vorwärts und rückwärts. Da sich nun durch Sprache und Zeichen alles Denkbare ausdrücken läßt, so ist die Vernunft Richterin über alle Abstractionen. Sie lebet im Allgemeinen, zu keinem Zwecke aber, als daß sie es sich verständlich mache, und im Allgemeinen das Besondere finde."

Noch viel klarer und bestimmter spricht sich Schopenhauer an verschiedenen Stellen seiner Werke über das Wesen des Denkens, der Begriffe, der Vernunft und ihren Zusammenhang mit der Sprache aus. „Kant", sagt er, „fertigt die ganze empirische Wahrnehmung ab mit dem nichtssagenden: ‚sie ist gegeben', fragt gar nicht, wie sie zu Stande kommt, ob mit oder ohne Verstand; sondern geht mit einem Sprunge zum abstracten Denken über und nicht einmal zum Denken überhaupt, sondern gleich zu gewissen Denkformen und sagt kein Wort darüber, was Denken sei, was Begriff, welches das Verhältniß des Abstracten und Discursiven zum Concreten und Individuellen, welches der Unterschied zwischen der Erkenntniß des Menschen und der des Thieres und was die Vernunft sei." *)

„Außer den bisher betrachteten Vorstellungen, welche ihrer Zusammensetzung nach sich zurückführen ließen auf Zeit und Raum und Materie, wenn wir auf's Object, oder reine Sinnlichkeit und Verstand (d. i. Erkenntniß aus Causalität), wenn wir auf's Subject sehen, ist im Menschen allein, unter allen Bewohnern der Erde, noch eine andere Erkenntnißkraft einge-

*) Welt als Wille und Vorstellung I, S. 565.

treten, welches sehr treffend und mit ahndungsvoller Richtigkeit die Reflexion genannt ist. Denn es ist in der That ein Widerschein, ein Abgeleitetes von einer anschaulichen Erkenntniß, hat jedoch eine von Grund aus andere Natur und Beschaffenheit als jene angenommen, kennt deren Formen nicht; dieses nun höher potenzirte Bewußtsein, dieser abstracte Reflex alles Intuitiven im nichtanschaulichen Begriff der Vernunft ist es allein, der dem Menschen jene Besonnenheit verleiht, welche sein Bewußtsein von dem des Thieres so durchaus unterscheidet, und wodurch sein ganzer Wandel auf Erden so verschieden ausfällt von dem seiner unvernünftigen Brüder. Gleich sehr übertrifft er sie an Macht und an Leiden. Sie leben in der Gegenwart allein; er dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit..... Das Thier empfindet und schaut an; der Mensch denkt überdies und weiß. Das Thier theilt seine Empfindung und Stimmung mit durch Laut und Gebärde; der Mensch theilt dem anderen Gedanken mit, durch Sprache oder verbirgt Gedanken, durch Sprache. Sprache ist das erste Erzeugniß und das nothwendige Werkzeug seiner Vernunft; daher wird im Griechischen und im Italienischen Sprache und Vernunft durch dasselbe Wort bezeichnet ὁ λόγος, il discorso. Vernunft kommt von Vernehmen, welches nicht synonym ist mit Hören, sondern das Innewerden der durch die Worte mitgetheilten Gedanken bedeutet... Daß alle diese so mannigfaltigen und so weit reichenden Aeußerungen aus einem gemeinschaftlichen Princip entspringen, aus jener besonderen Geisteskraft, die der Mensch vor dem Thiere voraus hat und welche man Vernunft, ὁ λόγος, τὸ λογιστικόν, ratio genannt hat, ist die einstimmige Meinung aller Zeiten und Völker. Auch wissen alle Menschen sehr wohl die Aeußerungen dieses Vermögens zu erkennen und zu sagen, was vernünftig, was unvernünftig sei, wo die Vernunft im Gegensatze mit anderen Fähigkeiten und Eigenschaften des Menschen auftritt und endlich was wegen Mangels derselben auch vom klügsten Thiere niemals zu erwarten steht. Die Philosophen aller Zeiten sprechen im Ganzen auch übereinstimmend mit jener allgemeinen Kenntniß

der Vernunft, und heben überdies einige besonders wichtige Aeußerungen derselben hervor, wie die Beherrschung der Affecte, die Fähigkeit Schlüsse zu machen und allgemeine Principien, sogar solche, die vor aller Erfahrung gewiß sind, aufzustellen u. s. w. Dennoch sind alle ihre Erklärungen vom eigentlichen Wesen der Vernunft schwankend, nicht scharf bestimmt, weitläufig, ohne Einheit und Mittelpunkte, bald diese bald jene Aeußerung hervorhebend, daher oft von einander abweichend. Es ist höchst auffallend, daß bisher kein Philosoph alle jene mannigfaltigen Aeußerungen der Vernunft auf eine einfache Function zurückgeführt hat, die in ihnen allen wiederzuerkennen wäre, aus der sie alle zu erklären wären und die demnach das eigentliche innere Wesen der Vernunft ausmachte." *)

Hierauf erwähnt Schopenhauer, daß Locke mit Recht die abstracten Begriffe als jenes wahre Wesen und Besitzthum der menschlichen Vernunft aufgestellt habe, daß Leibniz ihm hierin vollständig beigestimmt, daß aber beide nicht im Stande gewesen seien, diesen charakteristischen Unterschied festzuhalten und durchzuführen, und schließt:

„Wie der Verstand nur eine Function hat: unmittelbare Erkenntniß des Verhältnisses von Ursache und Wirkung und die Anschauung der wirklichen Welt, wie auch alle Klugheit, Sagacität und Erfindungsgabe, so mannigfaltig auch ihre Anwendung ist, doch offenbar nichts Anderes sind, als Aeußerungen jener einfachen Function; so hat auch die Vernunft eine Function: Bildung des Begriffs; und aus dieser einzigen erklären sich sehr leicht und ganz und gar von selbst alle jene oben angeführten Erscheinungen, die das Leben des Menschen von dem des Thieres unterscheiden, und auf die Anwendung oder Nichtanwendung jener Function deutet schlechthin Alles, was man überall und jederzeit vernünftig oder unvernünftig genannt hat."

Schopenhauer hat auch hier den Nagel auf den Kopf getroffen; die Begriffe und nur die Begriffe sind es, die das

*) Loc. cit. p. 43—45.

unendlich gesteigerte Erkenntnißvermögen des Menschen zu erklären im Stande sind. Dies ist eine Wahrheit von außerordentlichem Werthe. Gesucht wurde dieselbe von den Philosophen aller Zeiten, die Lehren des Platon und Aristoteles und der ganze daran sich knüpfende Streit des Mittelalters über die Universalien sind nichts anderes, als die Vorbereitungen, die Entwickelungsstufen jener großen Erkenntniß. Klar und bestimmt wurde dieselbe aber zuerst ausgesprochen von Locke im zweiten Buche seines Essay on Understanding, Kap. 11.

Die Fragen, die aus dieser großen Wahrheit sich ergeben, sich an dieselbe anschließen und deren Beantwortung uns über das Wesen der menschlichen Vernunft die wichtigste Aufklärung geben muß, sind etwa folgende: Was ist denn nun das Wesen der Begriffe? Wie verhalten sie sich zu den anschaulichen Vorstellungen? Wie wirken sie auf dieselben, wie gehen sie aus denselben hervor? Und wie kommt es, daß der Mensch allein im Besitze derselben ist? Was ist der Ursprung dieser Begriffe?

„Die Begriffe", sagt Schopenhauer*), „bilden eine eigenthümliche von den bisher betrachteten anschaulichen Vorstellungen toto genere verschiedene Klasse, die allein im Geiste des Menschen vorhanden ist. Wir können daher nimmer eine anschauliche, eine eigentlich evidente Erkenntniß von ihrem Wesen erlangen; sondern auch nur eine abstracte und discursive. Es wäre daher ungereimt zu fordern, daß sie in der Erfahrung, sofern unter dieser die reale Außenwelt, welche eben anschauliche Vorstellung ist, verstanden wird, nachgewiesen oder wie anschauliche Objecte vor die Augen oder vor die Phantasie gebracht werden sollten. Nur denken, nicht anschauen lassen sie sich und nur die Wirkungen, welche durch sie der Mensch hervorbringt, sind Gegenstände der eigentlichen Erfahrung. Solche sind die Sprache, das überlegte planmäßige Handeln, und die Wissenschaft; hernach was aus diesen allen sich ergibt. Offenbar ist die Rede,

*) Loc. cit. p. 46.

als Gegenstand der äußeren Erfahrung nichts Anderes als ein vollkommener Telegraph, der willkürliche Zeichen mit größter Schnelligkeit und feinster Nuancirung mittheilt. Was bedeuten aber diese Zeichen? Wie geschieht ihre Auslegung? Uebersetzen wir etwa, während der Andere spricht, sogleich seine Rede in Bilder der Phantasie, die blitzschnell an uns vorüberfliegen, sich verketten, umgestalten und ausmalen, gemäß den hinzuströmenden Worten und deren grammatischen Flexionen? Welch ein Tumult wäre dann in unserem Kopf, während des Anhörens einer Rede oder des Lesens eines Buches! So geschieht es keineswegs. Der Sinn der Rede wird unmittelbar vernommen, genau und bestimmt aufgefaßt, ohne daß in der Regel sich Phantasmen einmengten. Es ist die Vernunft, die zur Vernunft spricht, sich in ihrem Gebiete hält, und was sie mittheilt und empfängt, sind abstracte Begriffe, nicht anschauliche Vorstellungen, welche ein für allemal gebildet und verhältnißmäßig in geringer Anzahl doch alle unzähligen Objecte der wirklichen Welt befassen, enthalten und vertreten. Hieraus allein ist es erklärlich, daß nie ein Thier sprechen und vernehmen kann, obgleich es die Werkzeuge der Sprache und auch die anschaulichen Vorstellungen mit uns gemein hat: aber eben weil die Worte jene ganz eigenthümliche Klasse von Vorstellungen bezeichnen, deren subjectives Korrelat die Vernunft ist, sind sie für das Thier ohne Sinn und Bedeutung. So ist die Sprache, wie jede andere Erscheinung, die wir der Vernunft zuschreiben und wie Alles was den Menschen vom Thiere unterscheidet durch dieses Eine und Einfache als seine Quelle zu erklären: die Begriffe, die abstracten, nicht anschaulichen, allgemeinen, nicht in Zeit und Raum individuellen Vorstellungen. Nur in einzelnen Fällen gehen wir von den Begriffen zur Anschauung über, bilden uns Phantasmen als anschauliche Repräsentanten der Begriffe, denen sie jedoch nie adäquat sind."

„Obgleich nun also die Begriffe von den anschaulichen Vorstellungen von Grund aus verschieden sind, so stehen sie doch in einer nothwendigen Beziehung zu diesen, ohne welche sie nichts

wären, welche Beziehung folglich ihr ganzes Wesen und Dasein ausmacht. Die Reflexion ist nothwendig Nachbildung, Wiederholung der urbildlichen anschaulichen Welt, wiewohl Nachbildung ganz eigener Art, in einem völlig heterogenen Stoff." „Alles Materielle in unserer Erkenntniß, d. h. Alles was sich nicht auf subjective Form, selbsteigene Thätigkeitsweise, Function des Intellects zurückführen läßt, mithin der gesammte Stoff derselben, kommt von Außen, nämlich zuletzt aus der, von der Sinnes-Empfindung ausgehenden, objectiven Anschauung der Körperwelt. Diese anschauliche und dem Stoffe nach empirische Erkenntniß ist es, welche sodann die Vernunft zu Begriffen verarbeitet, die sie durch Worte sinnlich fixirt und dann an ihnen den Stoff hat zu ihren endlosen Kombinationen, mittelst Urtheilen und Schlüssen, welche das Gewebe unserer Gedankenwelt ausmachen. Die Vernunft hat also durchaus keinen materiellen, sondern blos einen formellen Inhalt und dieser ist der Stoff der Logik, welche daher bloße Formen und Regeln zu Gedankenoperationen enthält. Den materiellen Inhalt muß die Vernunft bei ihrem Denken schlechterdings von Außen nehmen, aus den anschaulichen Vorstellungen, die der Verstand geschaffen hat. An diesen übt sie ihre Functionen aus, indem sie, zunächst Begriffe bildend, von den verschiedenen Eigenschaften der Dinge Einiges fallen läßt und Anderes behält und es nun verbindet zu einem Begriff. Dadurch aber büßen die Vorstellungen ihre Anschaulichkeit ein, gewinnen dafür jedoch die Uebersichtlichkeit und Leichtigkeit der Handhabung. Dies also und dies allein ist die Thätigkeit der Vernunft: hingegen Stoff aus eigenen Mitteln liefern kann sie nimmermehr." *)

„Den unschätzbaren Werth der Begriffe und folglich der Vernunft kann man ermessen, wenn man auf die unendliche Menge und Verschiedenheit von Dingen und Zuständen, die nach- und nebeneinander da sind, den Blick wirft und nun bedenkt,

*) Schopenhauer, Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, S. 115.

daß Sprache und Schrift (die Zeichen der Begriffe) dennoch jedes Ding und jedes Verhältniß, wann und wo es auch gewesen sein mag, zu unserer genauen Kunde zu bringen vermögen; weil eben verhältnißmäßig wenige Begriffe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuständen befassen und vertreten. Bei einigem Nachdenken ist die Abstraction ein Abwerfen unnützen Gepäcks, zum Behufe leichterer Handhabung der zu vergleichenden und darum hin und her zu werfenden Erkenntnisse. Man läßt nämlich dabei das viele Unwesentliche, daher nur Verwirrende der realen Dinge weg und operirt mit wenigen, aber wesentlichen in abstracto gedachten Bestimmungen. Aber eben weil die Allgemeinbegriffe nur durch Wegdenken und Auslassen vorhandener Bestimmungen entstehen und daher je allgemeiner, desto leerer sind, beschränkt der Nutzen jenes Verfahrens sich auf die Verarbeitung unserer bereits erworbenen Erkenntnisse, zu der auch das Schließen aus den in ihnen enthaltenen Prämissen gehört. Neue Grundeinsichten hingegen sind nur aus der anschaulichen, als der allein vollen und reinen Erkenntniß zu schöpfen, mit Hülfe der Urtheilskraft. Weil ferner Inhalt und Umfang der Begriffe in entgegengesetztem Verhältnisse stehen, also je mehr unter einem Begriffe, desto weniger in ihm gedacht wird: so bilden die Begriffe eine Stufenfolge, eine Hierarchie vom speciellsten bis zum allgemeinsten, an deren unterm Ende der scholastische Realismus, am obern der Nominalismus beinahe Recht behält. Denn der speciellste Begriff ist schon beinahe das Individuum, also beinahe real: und der allgemeinste Begriff z. B. Sein (d. i. der Infinitiv der Copula) beinahe nichts als ein Wort. Daher sind auch philosophische Systeme, die sich innerhalb solcher sehr allgemeinen Begriffe halten, ohne auf das Reale herabzukommen, bloßer Wortkram." *)

„Das Wort ist das sinnliche Zeichen des Begriffs und als solches das nothwendige Mittel ihn zu fixiren, d. h. ihn dem an die Zeitform gebundenen Bewußtsein zu vergegenwär-

*) Schopenhauer. Welt als Wille und Vorstellung. II, S. 68.

tigen. Nur vermöge dieses Mittels ist uns die willkürliche Reproduction, also die Erinnerung, die Aufbewahrung der Begriffe möglich und disponibel.... Wie sehr der Gebrauch der Vernunft an die Sprache gebunden ist, sehen wir an den Taubstummen, welche, wenn sie keine Art von Sprache erlernt haben, kaum mehr Intelligenz zeigen, als die Orangutane und Elephanten; denn sie haben fast nur potentia nicht actu Vernunft. Wort und Sprache sind also das unentbehrliche Mittel zum Denken. Wie aber jedes Mittel, jede Maschine zugleich beschwert und hindert, so auch die Sprache: weil sie den unendlich nuancirten, beweglichen und modificabeln Gedanken in gewisse feste, stehende Formen zwängt und indem sie ihn fixirt, ihn zugleich fesselt. Dieses Hinderniß wird durch die Erlernung mehrerer Sprachen zum Theil beseitigt." *)

Noch an vielen anderen Stellen seiner Schriften gibt Schopenhauer die klarsten und zutreffendsten Erklärungen von dem Wesen des menschlichen Denkens, der Begriffe, der Vernunft, und wie durch deren Leistung das menschliche Leben ein ganz anderes geworden ist, als das Leben der Thiere: eine Zusammenstellung jener Aussprüche aus seinen verschiedenen Schriften wäre die vortrefflichste Charakteristik des menschlichen Denkvermögens. Ich schließe nur noch folgende Bemerkungen über die Wirksamkeit der Abstraction an: „Man kann die Begriffe auch definiren als Vorstellungen aus Vorstellungen, denn bei ihrer Bildung zerlegt das Abstractionsvermögen die vollständigen, also anschaulichen Vorstellungen in ihre Bestandtheile, um diese abgesondert, jeden für sich denken zu können als die verschiedenen Eigenschaften oder Beziehungen der Dinge. Bei diesem Processe nun aber büßen die Vorstellungen nothwendig die Anschaulichkeit ein, wie Wasser, wenn in seine Bestandtheile zerlegt, die Flüssigkeit und Sichtbarkeit. Denn jede also ausgesonderte (abstrahirte) Eigenschaft läßt sich für sich allein wohl denken, jedoch darum nicht für sich allein auch anschauen. Die Bildung eines Be-

*) Loc. cit. p. 70.

griffs geschieht überhaupt dadurch, daß von dem anschaulich Gegebenen Vieles fallen gelassen wird, um dann das Uebrige für sich allein denken zu können: derselbe ist also ein Wenigerdenken als angeschaut wird. Hat man verschiedene anschauliche Gegenstände betrachtend, von jedem etwas Anderes fallen lassen und doch bei allen das Selbe übrig behalten: so ist dies das genus jeder Species. Demnach ist der Begriff eines jeden Genus der Begriff einer jeden darunter befindlichen Species, nach Abzug alles dessen, was nicht allen Speciebus zukommt. Nun kann aber jeder mögliche Begriff als ein Genus gedacht werden: daher ist er stets ein Allgemeines und als solches ein nicht Anschauliches. Darum auch hat er eine Sphäre, als welche der Inbegriff alles durch ihn Denkbaren ist." *)

„Die abstracte Vorstellung hat ihr ganzes Wesen einzig und allein in ihrer Beziehung auf eine andere Vorstellung, welche ihr Erkenntnißgrund ist. Diese kann nun zwar zunächst wieder ein Begriff oder abstracte Vorstellung sein und sogar auch dieser wieder nur einen ebensolchen abstracten Erkenntnißgrund haben; aber nicht so ins Unendliche, sondern zuletzt muß die Reihe der Erkenntnißgründe mit einem Begriff schließen, der seinen Grund in der anschaulichen Erkenntniß hat. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht auf der anschaulichen als ihrem Grunde des Erkennens." **) Daher die übliche Eintheilung der Begriffe in Abstracta und Concreta, die ganz falsch ist, da niemals ein Begriff ein Concretum auszudrücken vermag: man unterscheidet eben solche Begriffe, die nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittelung eines oder mehrerer Begriffe sich auf die anschauliche Erkenntniß beziehen (wie Verhältniß, Tugend, Untersuchung, Anfang) als vorzugsweise Abstracta, hingegen die, welche ihren Grund unmittelbar in der anschaulichen Welt haben (Mensch, Stein, Pferd) als Concreta. „Die Worte, soweit sie den In-

*) Schopenhauer: Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, S. 98.

**) Welt als Wille und Vorstellung, I, S. 49.

halt des Lexikons, d. h. die Sprache ausmachen, bezeichnen stets allgemeine Vorstellungen, Begriffe, nie anschauliche Dinge: ein Lexikon, welches hingegen Einzeldinge aufzählt, enthält nicht Worte, sondern lauter Eigennamen und ist entweder ein geographisches oder ein historisches, d. h. entweder das durch den Raum oder das durch die Zeit Vereinzelte aufzählend." *)

„Daß ein Begriff Vieles unter sich begreift, d. h. daß viele anschauliche oder auch selbst wieder abstracte Vorstellungen in der Beziehung des Erkenntnißgrundes zu ihm stehen, d. h. durch ihn gedacht werden, dies ist nicht, wie man meistens angibt, eine wesentliche, sondern nur eine abgeleitete, secundäre Eigenschaft desselben, die sogar nicht immer in der That, wiewohl immer der Möglichkeit nach da sein muß. Jene Eigenschaft fließt daraus her, daß der Begriff Vorstellung einer Vorstellung ist, d. h. sein ganzes Wesen allein hat in seiner Beziehung auf eine andere Vorstellung; da er aber nicht diese Vorstellung selbst ist, ja diese sogar meistens zu einer ganz anderen Klasse von Vorstellungen gehört, nämlich anschaulich ist, so kann sie zeitliche, räumliche und andere Bestimmungen haben, die im Begriff gar nicht gedacht werden, daher mehrere im Unwesentlichen verschiedene Vorstellungen durch denselben Begriff gedacht, d. h. unter ihn subsumirt werden können. Allein dies Gelten von mehreren Dingen ist keine wesentliche, sondern nur accidentale Eigenschaft des Begriffs. Es kann daher Begriffe geben, durch welche nur ein einziges reales Object gedacht wird, die aber deswegen doch abstract und allgemein, keineswegs aber einzelne und anschauliche Vorstellungen sind — (statt des von Schopenhauer angeführten Beispiels möchte ich als deutlicher den Begriff der Sonne, des Mondes setzen). Nicht also weil ein Begriff von mehreren Objecten abstrahirt ist, hat er Allgemeinheit; sondern umgekehrt, weil Allgemeinheit, d. i. Nichtbestimmung des Einzelnen, ihm als abstracter Vorstellung der Vernunft

*) Schopenhauer: Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, S. 99.

wesentlich ist, können verschiedene Dinge durch denselben Begriff gedacht werden." *) Das Verhältniß der Begriffe zu einander oder zu den anschaulichen Vorstellungen, denen sie ihren Ursprung verdanken, erkennen und feststellen, heißt *urtheilen* und dies ist die wahre Function der Vernunft.

Zur Erklärung der letzten Stelle, in welcher die im vorigen Jahrhundert ventilirte falsche Fragestellung, ob die Sprache, wie Leibniz behauptete, von Gattungsworten (n. appellativa) oder, wie Locke und Adam Smith versicherten, von Eigennamen ausgegangen sei, durch die allein richtige Auffassung beseitigt ist, will ich noch Folgendes hinzufügen. Wir hatten und haben täglich zahllose anschauliche Vorstellungen von der Sonne: alle waren räumlich und zeitlich bestimmt und enthielten stets manches Accidentelle z. B. Trübung durch Nebel und Wolken, rother oder bleicher Glanz u. s. w. Indem wir nun alle diese zeitlichen und räumlichen Bestimmungen, alles Accidentelle aus unserem Bewußtsein fallen lassen — was wir darum vermögen, weil eben dieses das beständig Wechselnde ist — bleibt in uns eine abstracte Vorstellung mit ganz bestimmten dauernden und wesentlichen Merkmalen, deren Zusammenfassung (conceptio) eben den *Begriff* jenes Gegenstandes ausmacht, der nun wieder die Eigenschaft hat, daß wir alle jene wechselnden Bestimmungen ganz ebenso und mit gleicher Freiheit *hinzudenken* können, wie wir vorher von ihnen abstrahirt, d. h. sie *weggedacht* hatten. Es ist für den geistigen Proceß der Abstraction offenbar ganz gleichgültig, ob den zahlreichen Vorstellungen Ein reales Object, also hier Eine Sonne oder mehrere zu Grunde liegen. „Gegenstand der Begriffe", sagt Lazar Geiger **), „ist zwar das

*) Welt als Wille und Vorstellung, I, S. 50.

Noch viel verständlicher hat diesen Gedanken Goethe ausgesprochen in folgenden Worten:

Was ist das Allgemeine? *Ein Fall.*
Was ist das Besondere? *Millionen Fälle.*

**) Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft, I, S. 96.

vielen Einzelnen Gemeine: deshalb kann es scheinen, als sei zu ihrer Bildung irgend eine Einsicht in eben dies Gemeinsame erforderlich. Allein ob es einen einzigen Menschen oder viele gibt und eine Sonne oder mehrere, ob die Eigenschaft des Weißen sich unzähligemal oder nicht an den Dingen wiederholt, ist für die Entstehung der durch die Sprache zurückgeworfenen Bilder jener Gegenstände in der Seele, welche bei weitem in den meisten Fällen nur einen äußerst geringen Bruchtheil dessen wirklich wahrnimmt, was sie auf solche Weise in Einheiten zusammenfaßt, gänzlich gleichgültig."

In Betreff der durch die Begriffe möglich gewordenen Erkenntniß sagt Schopenhauer mit Recht, daß jene das eigentliche Material der Wissenschaften seien, deren Zwecke sich zuletzt zurückführen lassen auf Erkenntniß des Besonderen durch das Allgemeine, welches allein durch das Vorhandensein der Begriffe möglich geworden ist. Daher schon Aristoteles sagte: „Ohne das Allgemeine gibt es keine Erkenntniß" (Met. XII, 9), daher drehte sich der ganze Streit des Mittelalters um die Universalien, d. h. eben die Begriffe. *)

Alles von Schopenhauer über das Wesen der menschlichen Vernunft und die hohe Auszeichnung, die gewaltige Befähigung, die sie dem Menschen verleiht, Vorgetragene ist sehr vortrefflich und vereinfacht und vervollständigt die Kant'sche Lehre in hohem Grade. Wir staunen nur, daß er gewisse Fragen, die uns doch so naheliegend scheinen und in denen die Lösung des großen Räthsels geborgen gedacht werden muß, gar nicht einmal aufwirft. Solche Fragen sind: Wie kommt es denn, daß der Mensch im Besitze jener wunderbaren Wesen, der Begriffe, sich befindet? Wie verhält sich denn der Ursprung jener Gabe der Begriffe zu dem der Sprache? Und wie ist es denn denkbar, daß anschauliche Vorstellungen einmal die so wichtige Transsubstantiation zu Begriffen eingegangen sind, welches ist denn das gegenseitige

*) Schopenhauer: Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, S. 102.

Verhältniß von Begriffen und Vorstellungen? Nur über die so höchst barocke und dunkle Lehre Kant's „von den Schemata der reinen Verstandesbegriffe", in welcher dieser ein Zwitterwesen zwischen den abstracten Kategorien, die dem Denken und den sinnlichen Vorstellungen, die ausschließlich der Sinnlichkeit angehören sollen, aufstellte, hat Schopenhauer auch das Licht seines hellen Geistes ausgegossen, indem er sagt:

„Mit dem Begriffe, sagt er, ist das Phantasma überhaupt nicht zu verwechseln, als welches eine anschauliche und vollständige, also einzelne, jedoch nicht unmittelbar durch Eindruck auf die Sinne hervorgerufene, daher auch nicht zum Komplex der Erfahrung gehörige Vorstellung ist. Auch dann aber ist das Phantasma vom Begriff zu unterscheiden, wenn es als Repräsentant eines Begriffs gebraucht wird. Dies geschieht, wenn man die anschauliche Vorstellung, aus welcher der Begriff entsprungen ist, selbst und zwar diesem entsprechend haben will, was allemal unmöglich ist: denn z. B. vom Hunde überhaupt, Farbe überhaupt, Zahl überhaupt gibt es keine Vorstellung, kein diesen Begriffen entsprechendes Phantasma. Alsdann ruft man das Phantasma, z. B. irgend eines Hundes hervor, der als Vorstellung durchweg bestimmt, d. h. irgend einer Größe, bestimmter Form, Farbe u. s. w. sein muß, da doch der Begriff, dessen Repräsentant er ist, alle solche Bestimmungen nicht hat. Beim Gebrauche aber eines solchen Repräsentanten eines Begriffs ist man sich immer bewußt, daß er dem Begriffe, den er repräsentirt, nicht adäquat, sondern voll willkürlicher Bestimmungen ist." „Alles Denken im weiteren Sinne des Wortes, also alle innere Geistesthätigkeit überhaupt bedarf entweder der Worte oder der Phantasiebilder: ohne Eines von beiden hat es keinen Anhalt. Aber beide zugleich sind nicht erfordert, obwohl sie zu gegenseitiger Unterstützung ineinander greifen können. Das Denken im engeren Sinne, also das abstracte, mit Hülfe der Worte vollzogene, ist nun entweder rein logisches Raisonnement, wo es dann gänzlich auf seinem eigenen Gebiete bleibt; oder es streift an die Gränze der anschaulichen Vorstellungen, um mit diesen

sich auseinanderzusetzen, in der Absicht, das empirisch Gegebene und anschaulich Erfaßte mit deutlich gedachten abstracten Begriffen in Verbindung zu bringen, um es so ganz zu besitzen. Es sucht also entweder zum gegebenen anschaulichen Fall den Begriff oder die Regel, unter die er gehört oder aber zum gegebenen Begriff oder Regel den Fall, der sie belegt. In dieser Eigenschaft ist es Thätigkeit der Urtheilskraft und zwar (nach Kant's Eintheilung) im ersten Falle reflectirende, im zweiten subsumirende. Die Urtheilskraft ist demnach die Vermittlerin zwischen der anschauenden und der abstracten Erkenntnißart oder zwischen Verstand und Vernunft." *)

Soweit der Philosoph des neunzehnten Jahrhunderts. Daß das Wesen des Menschlichen einzig und allein an die höhere Erkenntnißart, die Vernunft, geknüpft ist und daß diese einzig und allein durch Begriffe möglich wird, ist sein Grundgedanke. Die Begriffe stehen in einem unlöslichen Zusammenhange mit den anschaulichen Vorstellungen: wie sie aber entstanden sind, wie der Mensch in ihren Besitz gekommen, darüber wagt Schopenhauer auch nicht einmal eine Vermuthung. Die große Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Sprache für das Denken ist ihm wohl vollkommen klar, aber immer noch gilt ihm die letztere als eine Folge oder Wirkung der Begriffe, obzwar als die erste und nothwendigste.

Hören wir nun den philosophischen Sprachforscher Max Müller, der auf den Wegen der empirischen Sprachwissenschaft wandelnd, und ohne von Schopenhauer etwas zu wissen, genau zu den gleichen Resultaten gelangt ist und sich in Betreff des Wesens menschlicher Vernunft und des Verhältnisses derselben zu dem Intellect der Thiere in folgender Weise ausspricht:

„Einige Philosophen bilden sich ein, Alles erklärt zu haben, wenn sie den Thieren statt des Verstandes Instinct beilegen. Fassen wir aber diese beiden Worte in ihrer gewöhnlichen Bedeutung auf, so schließen sie gewiß einander nicht aus. Auch

*) Loc. cit. p. 102—104.

der Mensch besitzt Instinct, ebensogut wie das Thier. Das Kind sucht seiner Mutter Brust durch Instinct; durch Instinct webt die Spinne ihr Netz, baut die Biene ihre Zelle. Keiner wird doch dem Kinde physiologische Kenntnisse zuschreiben wollen, weil es gerade die Muskeln in Bewegung setzt, die zum Saugen gebraucht werden; auch werden wir der Spinne keine Kenntniß der Mechanik oder der Biene Bekanntschaft mit der Stereometrie beilegen, weil wir ohne das Studium dieser Wissenschaften das nicht ausführen könnten, was sie von selbst zu Stande bringen. Aber wie, wenn wir nun ein Spinngewebe zerreißen und die Spinne den angerichteten Schaden untersuchen und entweder ihr Werk in Verzweiflung aufgeben oder es so gut als möglich ausbessern sehen? Ohne Zweifel wird hier der Instinct des Webens durch eine Art von Beobachtung, von Vergleichung, von Reflexion und Urtheil geleitet und beherrscht. Der Instinct, sei er nun mechanisch oder moralisch, tritt im Thiere stärker hervor als im Menschen, aber er ist in Beiden thätig, so wie in Beiden der Verstand wirksam ist."

„Worin liegt aber nun der Unterschied zwischen dem Thiere und dem Menschen? Was ist es, das der Mensch thun kann, und wovon wir keine Zeichen, keine Elemente und Ansätze in der ganzen Thierwelt finden? Ich antworte ohne Bedenken: Die einzige hohe Schranke zwischen dem Thiere und dem Menschen ist die Sprache. Der Mensch spricht, aber kein Thier hat je ein Wort hervorgebracht. Die Sprache ist unser Rubikon und kein Thier wird wagen, ihn zu überschreiten. Die Sprache ist etwas Handgreiflicheres, als eine Falte des Gehirns oder eine besondere Formation des Schädels. Sie läßt keine Spitzfindigkeiten zu und kein Proceß natürlichen Auswählens wird je bedeutungsvolle Wörter aus dem Vogelgesang oder dem Thiergeschrei herauslesen."

„Ich werde einen Auszug aus Locke's Schrift über den menschlichen Verstand mittheilen."

„Nachdem er erklärt hat, auf welche Weise universelle Ideen gebildet werden, wie der Geist, wenn er dieselbe Farbe am Kalk,

am Schnee und an der Milch beobachtet hat, diese einzelnen Wahrnehmungen unter dem allgemeinen Begriff der Weiße zusammenfaßt, fährt Locke fort: ‚Wenn es zweifelhaft erscheinen mag, ob nicht die Thiere ihre Ideen auf jenem Wege bis zu einem gewissen Grad verbinden oder erweitern können, so glaube ich doch soviel bestimmt behaupten zu können, daß das Vermögen der Abstraction ihnen durchaus nicht inwohnt und daß das Fassen allgemeiner Ideen einen wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Thier begründet und ein Vorzug ist, den die Fähigkeiten der Thiere keineswegs erreichen können'."

„Wenn nun diese Ansicht Locke's richtig ist und wir selbst Recht haben, auf die Sprache als ein handgreifliches Unterscheidungszeichen der Menschen und Thiere hinzuzeigen, so würde daraus zu folgen scheinen, daß die Sprache das äußere Zeichen und die Realisirung jenes innern Vermögens der Abstraction ist, das uns unter dem schlichten Namen der Vernunft noch besser bekannt ist." *)

„Wie erkennen wir die Dinge? Wir nehmen Dinge durch unsere Sinne wahr, aber unsere Sinne führen uns diese Belehrung über die Außenwelt nur in Bezug auf einzelne Dinge zu. Aber kennen ist mehr als fühlen, als wahrnehmen, mehr als sich erinnern oder vergleichen. Ohne Zweifel werden Worte sehr gemißbraucht. Wir sprechen von einem Hunde, der seinen Herrn, von einem Kinde, das seine Mutter kennt. In solchen Ausdrücken bedeutet kennen nur so viel als wiedererkennen. Aber einen Gegenstand kennen will weit mehr sagen. Wir kennen denselben, wenn wir ihn oder irgend einen Theil von ihm unter allgemeinere Ideen zu bringen vermögen. Wir sagen dann nicht, daß wir eine Perception, sondern eine Conception, nicht daß wir eine Sinnenwahrnehmung, sondern einen allgemeinen Begriff von dem Gegenstande haben. Die Naturobjecte werden von unseren Sinnen wahrgenommen; die Naturgedanken, um einen Ausdruck

*) Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. Deutsch von Böttger, I, S. 302—305.

Oersted's zu gebrauchen, können nur durch unsere Vernunft begriffen werden. Der erste Schritt nun zu dieser wirklichen Erkenntniß, ein Schritt, welcher, obgleich scheinbar klein, doch den Menschen auf ewig von allen anderen Thieren scheidet, ist der, dem Außending einen Namen zu geben und es somit erkennbar zu machen. Alles Benennen ist Classification, Einordnen des Individuellen unter das Generelle und Alles, was wir entweder empirisch oder wissenschaftlich kennen, kennen wir nur vermöge unserer allgemeinen Ideen. Die anderen Thiere besitzen auch Empfindung, Perception, Gedächtniß und in gewissem Sinne sogar Verstand; aber alle diese Vermögen stehen bei dem Thiere nur mit einzelnen Gegenständen in Beziehung; der Mensch hat Empfindung, Perception, Gedächtniß, Verstand und Vernunft und nur die Vernunft steht mit allgemeinen Ideen in Beziehung."

„Durch die Vernunft stehen wir nicht allein eine Stufe höher, als die Thierwelt, wir gehören durch sie einer ganz anderen Welt an. Wir blicken auf unsere rein animalische Erfahrung, auf unsere Empfindungen, Perceptionen, unser Gedächtniß und unseren Verstand als auf etwas uns Angehörendes, aber unser innerstes und ewiges Selbst nicht Ausmachendes herab. Unsere Sinne, unser Gedächtniß, unser Verstand gleichen den Linsen eines Fernrohrs; aber ein Auge schaut durch sie nach den Realitäten der Außenwelt, unsere vernunftbegabte, selbstbewußte Seele; eine Macht, die von unserem sinnlichen Perceptionsvermögen so verschieden ist, wie die Sonne von der Erde, welche sie mit Licht, Wärme und Leben erfüllt."

„Genau an dem Punkte, wo der Mensch sich von der Thierwelt lostrennt, bei dem ersten Aufblitzen der Vernunft, als der Offenbarung des Lichts in uns, finden wir die wahre Geburtsstätte der Sprache." *)

So der Sprachforscher. Bei ihm hat, bei aller sonstigen vollkommenen Uebereinstimmung mit den Ansichten Schopenhauers, das Problem eine viel klarere, faßlichere, ja man kann sagen

*) Loc. cit. p. 325 und 326.

greifbare Gestalt angenommen. Vernunft und Sprache, Begriffe und Worte sind eins und dasselbe, nur von verschiedener Seite — bald als Aeußeres, objectiv, bald als Inneres oder subjectives Correlat — betrachtet. Ohne Sprache ist ebensowenig eine Vernunft denkbar, als es eine Sprache ohne Vernunft geben kann. Die Sprache ist nicht das Kleid, nicht zufällige Außenseite, sie ist in Wahrheit der Körper der Vernunft. Die allgemeinen Begriffe, jene wesentlichen und unentbehrlichen Organe alles Vernunftdenkens, sie verdanken ihre Existenz einzig und allein den Lautgebilden, die wir Worte nennen, sind nur durch diese möglich geworden. *)

Wie unendlich viel durch eine solche Auffassung gewonnen ist, wie viel näher wir dadurch dem Geheimnisse des Denkens gerückt sind, und gleichsam dessen wunderbares, inneres Getriebe vor uns ausgebreitet sehen, muß jedem ernstlich Denkenden von selbst einleuchten. Das Denken, subjectiv betrachtet, als ein rein innerlicher Verlauf, wenn ein solches möglich wäre, könnte uns nur durch seine Wirkungen offenbar werden und diese müßten uns, da wir von dem eigentlichen Denken niemals etwas Anderes erfahren könnten, stets ebenso wunderbar und unbegreiflich erscheinen, wie alle Instinkthandlungen, was ja unzweifelhaft schon daraus zu erkennen ist, daß in Wirklichkeit das Denken fast jedem heutigen Menschen, der sich nicht besonders mit diesen Problemen beschäftigt, als eine ganz räthselhafte und unerklärliche Gabe erscheint, die ebenso instinctiv und sicher in uns sich vollzieht, wie das Essen und Trinken und die übrigen Lebensfunctionen. Wer daran zweifelt, der frage an bei Gebildeten und Ungebildeten, er wird von beiden, vorausgesetzt daß sie ehrlich sind und erstere ihn nicht mit einem leeren Wortschwall täuschen wollen, ganz sicher die gleiche Antwort erhalten. Erst da wo die Bedeutung und Wichtigkeit der Sprache dem denken-

*) Ausführlicheres in meiner Schrift: Max Müller und die Sprachphilosophie. Mainz 1879.

den Geiste sich offenbart, fällt ein erster Lichtstrahl in das dunkele Geheimniß.

Ich darf wohl schon hier, vorgreifend, auf die Uebereinstimmung der Sprachphilosophie mit der Kant'schen Lehre hinweisen. In dem zweiten Paralogismus der Psychologie (S. 287 Rosenkranz) sagt Kant in Betreff der wichtigen Frage, wie denn das Denken und die Ausdehnung oder Materialität bei Einem Wesen vereinigt sein können und ob die Annahme einer Seele als einfacher Substanz gerechtfertigt ist:

„Wir haben in der transscendentalen Aesthetik unleugbar bewiesen, daß Körper bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes und nicht Dinge an sich selbst sind. Diesem gemäß können wir mit Recht sagen, daß unser denkendes Subject nicht körperlich sei, d. h. daß, da es als Gegenstand des inneren Sinnes von uns vorgestellt wird, es insoferne als es denkt, kein Gegenstand äußerer Sinne, d. i. keine Erscheinung im Raume sein könne. Dieses will nun soviel sagen: es können uns niemals unter äußeren Erscheinungen denkende Wesen als solche vorkommen, oder wir können ihre Gedanken, ihr Bewußtsein, ihre Begierden ꝛc. nicht äußerlich anschauen: denn dieses gehört Alles für den inneren Sinn. In der That scheint dieses Argument auch das natürliche und populäre, worauf selbst der gemeinste Verstand von jeher gefallen zu sein scheint und dadurch schon sehr früh Seelen als von den Körpern ganz unterschiedene Wesen zu betrachten angefangen hat." .....

„Wäre Materie ein Ding an sich selbst, so würde sie als ein zusammengesetztes Wesen von der Seele, als einem einfachen, sich ganz und gar unterscheiden. Nun ist sie aber blos äußere Erscheinung, deren Substratum durch gar keine anzugebende Prädicate erkannt wird, mithin kann ich von diesem wohl annehmen, daß es an sich einfach sei, ob es zwar in der Art, wie es unsere Sinne afficirt, in uns die Anschauung des Ausgedehnten und mithin Zusammengesetzten hervorbringt, und daß also der Substanz, der in Ansehung unseres äußeren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die

durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewußtsein vorgestellt werden können. Auf solche Weise würde ebendasselbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer anderen zugleich ein denkendes Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der äußeren Anschauung anschauen können."

Was Kant hier ausspricht, ist die Lehre des Monismus. Es ist recht wohl denkbar, daß das was als äußere Anschauung Körper ist, zugleich innerlich ein denkendes Wesen sei. Nun ist es klar, daß alle inneren Vorgänge, Denken, Empfinden, Vorstellen, Leiden u. s. w. alles nur Modificationen des inneren Sinnes sind, also niemals Gegenstand einer äußeren Erfahrung sein können. „Wollte man sich ein denkendes Wesen vorstellen, so müßte man sich offenbar an seine Stelle versetzen und also dem Objecte, welches man erwägen wollte, sein eigenes Selbst unterschieben (welches bei keiner anderen Art der Nachforschung der Fall ist): denn obschon das Ganze des Gedankens getheilt und unter viele Subjecte vertheilt werden könnte, so kann doch das subjective Ich nicht getheilt und vertheilt werden" *) — denn das Denken ist ja eben das Zusammenfassen des Mannigfaltigen in einer Vorstellung.

Es folgt also aus dieser Kant'schen Darstellung, daß das Denken überhaupt nur so weit Gegenstand einer Erfahrung sein kann, als wir im Stande sind, uns der äußeren Zeichen desselben zu bemächtigen und uns dann vermittelst unserer eigenen inneren Erfahrung eine richtige Vorstellung davon zu machen, was im Inneren anderer Subjecte vorgeht, wenn dieselben, ebenso wie wir thun, mit Hülfe jener äußeren Zeichen, der Worte, Vorstellungen und Begriffe bilden, in welchen sich die ganze äußere und innere Welt, soweit thunlich, ausprägt und ausspricht. Das Studium des ganzen Denkprocesses, soweit sich derselbe, seitdem es Sprache und denkende Menschen gibt, abspielt und in steter Entwickelung, d. h. Vervollkommnung begriffen ist, ist also auf

*) Critik der reinen Vernunft, S. 284. Rosenkranz.

die äußere Erscheinung, das Organ des Denkens, nämlich auf die Sprache angewiesen und das empirische Material der Vernunft-Entwickelung wird einzig und allein durch die historischen Sprachstudien, deren hohe Aufgabe es ist, uns Aufklärung über den ersten Ursprung und die allmähliche Vervollkommnung und Vervielfältigung der Begriffe und damit eine Geschichte der menschlichen Vernunft zu geben, aus vielhunderttausendjähriger Vergangenheit ausgegraben, gesammelt und gedeutet. Jetzt also kann das, was Locke als die höchste und wichtigste Aufgabe der Philosophie bezeichnet hatte, der Ursprung der Begriffe, als eine lösbare Aufgabe betrachtet werden, da dieselbe eine concrete Gestalt angenommen hat und identisch erscheint mit dem Ursprung der Worte oder der Sprache. Ohne Worte, ohne Lautzeichen ist kein Begriff denkbar; die Analysis des vorhandenen Sprachmaterials verstattet es aber, tiefer und tiefer hinabzudringen in Sprach- und Denkformen vergangener Jahrtausende, um so durch sorgfältige Vergleichung endlich jene letzten Wurzeln zu erforschen, aus denen alles Denken und Sprechen herausgewachsen ist, die also jene ewig denkwürdige Weltwende bezeichnen, wo die menschliche Vernunft mit all ihren staunenswerthen Wirkungen und Folgen entstanden, d. h. aus einer vernunftlosen Welt, als eine proles sine matre creata, hervorgebrochen ist.

Dies führt mich auf jenen dritten bedeutenden Denker unseres Jahrhunderts, der, Philosoph und Sprachforscher zugleich, das Problem so auffaßte und formulirte, wie ich es hier angegeben habe, nämlich Lazar Geiger. Ich brauche wohl nicht erst zu sagen, daß er in der Hauptsache — in der Function der menschlichen Vernunft durch Begriffe — mit Schopenhauer und Max Müller vollständig übereinstimmt, mit Letzterem auch darin, daß Begriffe ohne Worte, Vernunft ohne Sprache unmöglich sind. Der Punkt, worin er von den beiden anderen Denkern abweicht, ist höchst charakteristisch und interessant, so daß ich dabei wohl etwas verweilen und die scheinbare Discrepanz im Lichte einer höheren, allgemeineren Wahrheit auflösen darf. Geiger sagt

nämlich, daß die Sprache das prius, das Ursprünglichere sei; daß sich erst an und mit den Worten hätten Begriffe und Gedanken entwickeln können; daß demnach die Sprache der Ursprung, die Vorbedingung der Vernunft sei. Während also Max Müller sagt: „Keine Vernunft ohne Sprache; keine Sprache ohne Vernunft; sie sind beide ein Monon, von dem das eine die Innenseite (geistige Seite), das andere die Außenseite (Erscheinung, körperliche Seite) darstellt; sie sind für das abstrahirende Denken unterscheidbar, aber nicht scheidbar", sagt Geiger: „Die Sprache hat die Vernunft geschaffen, vor der Sprache war der Mensch vernunftlos; ohne jene lautlichen Einheiten, die inmitten des Wechsels und Wandels, der Flucht der Vorstellungen festgehalten werden, und welche demnach den letzteren als Stützpunkte dienen, hätte sich nie und nimmer ein Gedanke, ein Begriff bilden können; überall ist daher die Sprache primär, der Begriff, der Gedanke dagegen ist Produkt einer Entwickelung, die durch die Sprache, den Laut, möglich geworden ist, also secundär."

Das Verhältniß der drei großen Denker ist darum sehr interessant, weil sich in ihnen gleichsam der Streit der mittelalterlichen Philosophie, die Gegensätze der Nominalisten und Realisten wiederholt, die Wurzel des Widerspruchs also in dem tiefsten Wesen der menschlichen Vernunft gelegen zu sein scheint. Dies soll nun hier kurz dargelegt werden.

Der Streit der Scholastik betraf das Verhältniß der Universalien (Ideen, Notionen, Conceptionen, Begriffe) zu den Dingen. Die Frage lautete: Sind die Universalien ante rem? d. h. sind die Begriffe ursprüngliches Eigenthum des menschlichen Geistes, der dann mittelst derselben die ihnen entsprechenden Dinge in der Welt erkennt? Die Realisten, auf Platon's Autorität sich stützend, sagten: Ja. Denn die Dinge selbst sind Gedanken des Weltschöpfers, es sind also die Ideen Archetypen der Schöpfung, die zuerst in dem Geiste Gottes, dann auch in dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschengeiste vorhanden sind. Nein, sagten die Nominalisten, die Ideen oder Begriffe

sind post rem; der menschliche Geist nimmt die Formen und Verhältnisse der Dinge erst in sich auf, classificirt und ordnet die Dinge nach Aehnlichkeit und Verwandtschaft und bezeichnet sie darnach mit Namen, die nichts anderes sind, als flatus vocis, Lautgebilde. Daraus folgt, daß die menschliche Vernunft nur ein aufnehmender und widerspiegelnder Intellect, ein intellectus ectypus ist. Zwischen diesen beiden extremen Ansichten war eine vermittelnde möglich: nämlich wenn die Ideen oder Universalien Gottes Gedanken sind, so müssen sie gleichwohl in re, d. h. in den Dingen ausgeprägt sein; wenn aber der menschliche Intellect sie aus den Dingen nach ihrer Aehnlichkeit oder Verwandtschaft schöpft, so müssen sie doch auch schon in re, in den Dingen sein und deren eigentliches Wesen ausmachen. Das wahre Verhältniß der Begriffe zu den Dingen liegt also immer in den Dingen selbst und in der Art und Weise, wie der Menschengeist dieselben in sich aufnimmt: einerlei ob er dabei, nach Platon, uralte, angeborene Kenntniß erneuert und entwickelt oder neue Erkenntniß, nach Aristoteles, in sich aufnimmt.

Die Divergenz der drei genannten Denker betrifft dagegen das Verhältniß der Begriffe zu den Worten. Nach Schopenhauer sind die Begriffe ante rem, d. h. ante verba, ihre nächste und wichtigste Aufgabe aber ist, daß sie Worte und Sprache schaffen, weil ohne diese kein Denken möglich ist; denn wie sollte man im Geiste über Begriffe verfügen, sie zusammenstellen und vergleichen, wenn man nicht im Stande ist, sie durch Zeichen willkürlich zu handhaben, zu citiren und zu entlassen? Gut, wenn dem so ist, sagt nun L. Geiger, wie können denn Begriffe überhaupt entstehen, wenn nicht vorher ihre Zeichen vorhanden sind, an denen sie die Stütze finden, um zu selbständiger Existenz zu gelangen? Das Denken ist ein Sondern und Verbinden von Begriffen, aber nicht einmal das erste, geschweige denn das letztere, ist möglich ohne Sprache, ohne Lautzeichen. Darum sind für Geiger die Begriffe post rem, nach den Worten. Dagegen sagt Max Müller: Wie kann es ein Zeichen geben, es sei denn daß etwas dabei gedacht werde; wie kann es einen

Gedanken geben, es sei denn, daß er durch ein Aeußeres, Objectives fixirt sei? Begriffe und Worte sind unzertrennlich, sie sind am gleichen Tage geboren worden; an jenem Tage erhielt der vormals bedeutungslose Laut eine Bedeutung, einen Gedankeninhalt, wurde das, was vorher nur flüchtige Vorstellung, Sinnes-Eindruck war, zum Begriffe. Daher kann der Begriff nicht existiren, ohne sein körperliches Gegenbild, das Wort, und wird dieses nur dadurch zum Worte, daß ein Begriff — wenn auch noch so dunkel und in seinen Umrissen zerfließend — damit verbunden ist. Somit ist der Begriff in re, zugleich mit und in dem Worte.

Hier ist nun unverkennbar die Ansicht Max Müller's gleichfalls eine mittlere, in welcher sich die beiden anderen extremen Ansichten versöhnen und zusammenfinden könnten. Denn daß bei unserem heutigen Denken und Reden nur gedacht wird, indem wir die Worte handhaben und nur geredet wird, indem bei jedem Worte der bestimmte Begriff sich in unserem Geiste einfindet, das würden gewiß sowohl Schopenhauer wie L. Geiger unmittelbar zugeben. Der Streit dreht sich also, wie dort in der Scholastik, vielmehr um den Ursprung der Begriffe und Worte. Wie die Scholastiker im letzten Grunde eigentlich nur fragten: Hat Gott die Ideen, nach denen er die Dinge schuf, in die Menschenseele gelegt — oder hat er der letzteren nur die Fähigkeit gegeben, die von ihm in die Dinge gelegten Ideen daraus zu abstrahiren, eine Frage, die endgültig nur mit jener anderen: was denn eigentlich ein Ding ist, entschieden werden könnte: so sagt Schopenhauer, die Ideen und Begriffe waren im Menschengeiste und dieser wurde dadurch befähigt und genöthigt, dieselben durch Worte zu fixiren und auszusprechen, Geiger dagegen: der Menschengeist gewann die Fähigkeit, Begriffe zu bilden und zu entwickeln, weil ihm Worte, weil ihm Sprache zu Gebote standen. Offenbar ist auch dieser Streit nur dadurch zu schlichten, daß die Frage beantwortet wird: was denn eigentlich Begriffe sind und woraus sie ihren Ursprung, ihre Entstehung genommen haben. Bei der Beantwortung dieser Frage wird sich

vielleicht ergeben, daß beide Denker Recht und Unrecht haben, d. h. also, daß ihre Frageſtellung eine falſche war, indem in derſelben, wenn auch, wie ſich nicht anders erwarten läßt, in genialer Faſſung, die den Irrthum faſt unſchädlich macht, aber doch immer noch der alte circulus vitiosus: „Vernunft, darum Sprache; Sprache, darum Vernunft“ verkappt oder verpuppt enthalten iſt. Von dieſem Irrthum werden wir uns erſt zu befreien im Stande ſein, wenn es uns gelingt, zu zeigen, daß beide, ſo Worte wie Begriffe, gemeinſam aus einem Dritten hervorgegangen ſind, wobei uns denn Weſen und Urſprung der Begriffe und ihr Verhältniß zu den früheren Geiſteszuſtänden, alſo gleichſam den elementaren Stoffen, aus denen ſie ſich gebildet haben, klar und verſtändlich werden muß. Dieſe, unſere Hauptaufgabe, wird natürlich erſt den Schluß des vorliegenden Werkes bilden; ich wollte hier nur zeigen, wie reif die Frage in dem Bewußtſein der Zeit gelegen und wie nahe ſich die Elemente ihrer Löſung zuſammen drängten.

Im Uebrigen habe ich hier nur noch zu bemerken, daß das Licht, das von jenen drei großen Denkern ausgegangen iſt, in hocherfreulicher Weiſe ſich in weiteren und immer weiteren Kreiſen zu verbreiten anfängt, d. h. daß die wahrhaft Gebildeten immer mehr die albernen Lehren des Materialismus zu verlaſſen und immer mehr den hohen Adel des Menſchen: Vernunft und Sprache, wie auch ihre unlösliche Verbindung richtig zu erfaſſen und zu würdigen beginnen. In den Werkſtätten der Gelehrten freilich iſt bis jetzt von jenem befruchtenden, mächtig geſtaltenden philoſophiſchen Hauche noch nichts zu verſpüren; die chineſiſche Mauer der ſtarren Tradition, das hochaufgeſtapelte, mit Ameiſenfleiß zuſammengetragene Material und nicht am wenigſten der gelehrte Dünkel verwehren einſtweilen dem Denken den Zutritt. Hoffen wir, daß es auch in dieſen Kreiſen einſt Licht werden, d. h. die Philoſophie zu ihrem Rechte gelangen wird!

Um ſo erfreulicher iſt es, unter den Naturforſchern Männer

von höchstem Verdienste nennen zu können, deren klarem, unbefangenem Geiste jene große Erkenntniß viel früher zugänglich geworden ist, als denen, deren nächste Aufgabe es wäre. Ich citire hier nur Huxley, der „mit Cuvier glaubt, daß der Besitz der articulirten Sprache das große Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Thier ist.“ *)

*) Huxley: Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur. Deutsch von Carus. 1863. S. 117.

Vernunft und thierischer Intellect.

Nachdem im vorigen Kapitel das große, einheitliche Princip, aus dem alle Vernunft-Erkenntniß hervorgegangen, mit welchem alle Vernunft-Functionen ausgeführt werden, und auf welches demnach auch alle Vernunft-Thätigkeit beschränkt ist, in den Begriffen nachgewiesen worden ist, soll nun hier am thatsächlichen Erfolge gezeigt werden, was dem thierischen Intellecte möglich und was dagegen ihm vollständig versagt ist, was also erst mit dem Eintreten der Begriffe für die menschliche Vernunft möglich geworden ist. Wenn es gelingt, diese Gränzlinie scharf und genau zu ziehen, so wird dadurch ein helles Licht auf das Wesen der Vernunft und die Art und Weise ihres Wirkens fallen.

Oft schon ist das Bild der Macht und Herrlichkeit des Menschen im Gegensatze zu allen übrigen Wesen der Schöpfung entrollt worden, von dem herrlichen Chorgesang des Sophokles:

Πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει,

bis zu dem Schiller'schen Preisgesang:

Wie schön, o Mensch, mit Deinem Palmenzweige
Stehst Du an des Jahrhunderts Neige
In edler, stolzer Männlichkeit,
Mit aufgeschlossenem Sinn, mit Geistesfülle,
Voll milden Ernsts, in thatenreicher Stille,
Der reifste Sohn der Zeit!

Auch Schopenhauer hat die wunderbare Umgestaltung, die das menschliche Leben durch den Besitz der Vernunft erfahren hat, den über alle Begriffe großen Gegensatz, in welchen dasselbe

zu dem Thierleben getreten ist — in Bezug auf *Macht*, gesteigertes *Bewußtsein* und vermehrtes *Leiden* — an verschiedenen Stellen seiner Werke ausführlich und treffend charakterisirt und ich verweise deshalb auf diese Darstellungen *), die in wenig Seiten mehr Weisheit enthalten, als ganze Bibliotheken der einst hochberühmten Philosophen, die von der „reinen Idee", dem „Vernehmen des Uebersinnlichen", der „intellectualen Anschauung" und anderen Herrlichkeiten ihre Orakel gegeben haben.

Gegenüber diesen Wirkungen der *entfalteten* Vernunft, die so gewaltig sind, daß sie uns durch ihr Licht blenden und uns unwillkürlich den Glauben aufdrängen, als befänden wir uns in einer anderen Welt, in der die natürliche Ordnung der Dinge aufgehoben wäre und neue, übernatürliche Principien walteten, soll nun aber hier die Gränzlinie scharf bestimmt werden, wo der thierische Intellect aufhört und Wirkung des Vernunftvermögens, wenn auch in seinen einfachsten, primitivsten Aeußerungen, anhebt.

Wir haben den Verstand als das Vermögen der *anschaulichen Vorstellungen* definirt und haben gezeigt, wie die letzteren durch die aprioriſchen Elemente der Sinnlichkeit, Zeit und Raum, in Verbindung mit der eigentlichen Function des Verstandes, der *Causalität*, zu Stande kommen. Alles dieses steht dem thierischen Intellect, je nach seiner Entwickelung, bald in höherem, bald in geringerem Grade, zu Gebote. Aber diese Vorstellungen — so groß oder beschränkt ihre Zahl, so verschieden ihre Klarheit und ihr Umfang auch bei den verschiedenen Thieren sein mag — sie sind in dem thierischen Bewußtsein nur *insofern* und *so lange* als der Gegenstand, der die Vorstellung erweckt, *gegenwärtig* ist: nicht das Mindeste berechtigt uns zu der Annahme, daß solche Vorstellungen, auch in Abwesenheit des Gegenstandes, der Phantasie des Thieres geläufig, reproducirbar und somit in eine Art von denkender Verbindung

*) Welt als Wille und Vorstellung. I, § 8 und S. 610—620, II, Kap. 6 und: Die Grundprobleme der Ethik, S. 146—151.

gebracht werden könnten. Die Associationen, welche solche Vorstellungen in dem thierischen Intellect eingehen, sind stets nur für das Gefühlsleben, den Willen, die Triebe, Lust oder Unlust gültig. Das Gewehr ist für die Vögel, der Stock für den Hund ein Gegenstand der Furcht, ein Glas, aus dem ein Hund einmal sauern Wein getrunken, wird von ihm ängstlich gemieden: die Vorstellung wirkt erinnernd ganz in derselben Weise, wie sonst der dunkle, das Thierleben untrüglich leitende Geruchsinn. Was aber dem Thiere ganz unmöglich ist, das ist das willkürliche Reproduciren einer Vorstellung. Denn erstens sind alle äußeren Dinge, soweit sie nicht mit den Trieben des Thieres in Zusammenhang stehen, ganz interesselos für das letztere und nicht der mindeste Anlaß liegt vor, sich deren Gestalt einzuprägen oder dieselben intellectual, also z. B. als geworden anzuschauen; zweitens ist auch dem Thiere kein Mittel gegeben, solche Vorstellungen, wenn sie vorhanden wären, spontan hervorzurufen, was doch die einzige Möglichkeit wäre, Vorstellungen mit einander in Verbindung zu bringen und so zu einer Art von Denken zu gelangen. Das alles wird vielmehr erst möglich, wo zu der interesselosen, von dem Trieb befreiten Anschauung oder Vorstellung auch noch vom Willen regierte Aeußerungen hinzutreten, die sich mit jenen Vorstellungen zu verbinden im Stande sind — wo also Worte vorhanden sind, die einerseits durch die anschauliche Vorstellung erweckt werden, andererseits die Möglichkeit gewähren, den inneren Reflex einer solchen Vorstellung im Bewußtsein hervorzurufen. Wie immer der Mensch in den Besitz dieser Fähigkeit gekommen sein mag, soviel ist sicher, daß einzig und allein durch diese Einheiten außerhalb der Dinge, die Worte und Begriffe, eine Sonderung, Verbindung, Ordnung der Vorstellungen ausgeführt werden kann.

Constatiren wir nun aus der Erfahrung die negative Gränze der thierischen Leistungen, d. h. sehen wir, was dem sprach- und vernunftlosen Thiere entschieden versagt ist, so finden wir:

1) Kein Thier schafft etwas; d. h. kein Thier verändert Objecte, in der Absicht, daß dieselben einem weiteren Zwecke

dienen. Ausgenommen sind jene in die engsten Gränzen gebannten, mit der ganzen Corporisation des Thieres und seinen Lebensfunctionen zusammenhängenden Kunsttriebe, vermöge deren die Ameisen und Bienen ihren Bau, die Spinne ihr Netz, die Vögel ihr Nest und die grabenden Thiere ihre Höhlen hervorbringen. Daß diese Dinge nicht der Vernunft der Thiere ihren Ursprung verdanken, ist selbstverständlich: bei den Insekten sind diese Leistungen sogar kaum von den Wirkungen des organischen Lebens zu unterscheiden, während die Bauten der höheren Thiere allerdings auch aus Instincten, d. h. dunklen Willensregungen hervorgehen, also mit der Vernunft nichts zu thun haben, wohl aber im Stande gewesen sind, als Basis und Ausgangspunkt einer sich entwickelnden Vernunft zu dienen, wie wir später sehen werden.

2) Kein Thier bedient sich eines Werkzeugs, auch nicht des allerprimitivsten, eines Stocks oder Steins.

3) Kein Thier vermag eine vermittelte Wirkung hervorzubringen; also z. B. einen Ruf auszustoßen, damit ein anderes Thier gewarnt werde *); einen Gegenstand aus seiner Lage zu bringen, damit es durch ihn zu einem sonst unzugänglichen Orte gelange; ja auch nur einen Zweig abzunagen, damit er herunterfalle und es dadurch zu den Früchten, die an ihm hängen, gelange.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei hier bemerkt, daß nur von Thieren im Naturzustande, nicht von Hausthieren, die unter der mächtigen Einwirkung der menschlichen Vernunft stehen und von dieser in Zucht und Lehre genommen werden, die Rede ist. Außerdem muß der Leser die zahlreichen Anekdoten, die namentlich im vorigen Jahrhundert und schon früher im Schwange waren, die so viel Wunderdinge von den Leistungen

*) Der Angstruf der Henne bildet keine Ausnahme, sie ruft ihre Küchlein zu sich, um sie zu bergen. In's Reich der Fabel gehören dagegen die von den Gemsen ausgestellten Wachtposten, die durch einen gellen Schrei vor der nahenden Gefahr warnen sollen.

des thierischen Verstandes — namentlich bei den Affen und Elephanten — zu berichten wußten, die aber alle vor einer ernsten Kritik nicht Stich halten, sich aus dem Sinne schlagen. Daß selbst ein so eminenter Geist, wie Schopenhauer, noch theilweise von derartigen Fabeln bestrickt war, beweist folgende Stelle: „Der außerordentliche Verstand der Affen war nöthig: ..... zumal weil sie Hände haben, denen ein sie gehörig benutzender Verstand vorstehen mußte, und auf deren Gebrauch sie angewiesen sind, sowohl bei ihrer Vertheidigung, mittelst äußerer Waffen, wie Steine und Stöcke, als auch bei ihrer Ernährung, welche mancherlei künstliche Mittel verlangt und überhaupt ein geselliges und künstliches Raubsystem nöthig macht, mit Zureichen der gestohlenen Früchte von Hand zu Hand, Ausstellung von Schildwachen u. s. w." *) Thiere, welche das Alles vermöchten, sich mit Stöcken und Steinen zu vertheidigen, ein künstliches Raubsystem zu organisiren, Früchte von Hand zu Hand zu geben, Schildwachen auszustellen — wobei nothwendig eine bewußte Verständigung vorausgehen müßte —, wären vernunftbegabte Wesen, also keine Thiere, sondern Menschen. Wie viel richtiger urtheilt doch Schopenhauer an einer anderen Stelle: „Wenn wir eine Affenspecies entdeckten, welche sich Werkzeuge, zum Kampfe oder zum Bauen oder sonst einem Gebrauche, absichtlich verfertigte, so würden wir sofort ihr Vernunft zugestehen." **)

In Bezug also auf jene oben angegebenen drei Punkte stehen sich auf der einen Seite die Thierwelt, auf der anderen die Menschenwelt ausnahmslos gegenüber: alle bisherige Erfahrung hat dies Resultat ergeben und alle künftige wird es bestätigen. Wir dürfen also fragen: Welches ist der psychologische Grund, welches ist der Defect der inneren Anlage, der den Thieren jene Leistungen unmöglich macht?

Die Antwort kann natürlich nur lauten: Es ist ein Mangel

*) Der Wille in der Natur. S. 48.

**) Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 151.

an combinatorischer Fähigkeit, ähnlich dem, der es einem unerfahrenen oder dummen Menschen unmöglich macht, sich aus einer Verlegenheit zu helfen durch richtige Verbindung der vorhandenen Hülfsmittel, die der Erfahrene und Kluge rasch herzustellen weiß. Je weiter die menschliche Erfahrung reicht, je entwickelter die menschliche Vernunft ist, desto größer wird die Zahl der Mittelglieder, die zwischen die Absicht und das zu erreichende Ziel in richtiger causaler Verbindung eingeschoben werden: daher vorbedachtes, consequentes Handeln die höchste Wirkung der Vernunft und diese selbst, objectiv betrachtet, als die Beweglichkeit der Causalglieder charakterisirt werden muß.

Letztere ist also die eigentliche Leistung des Denkens und das letzte Ziel unserer Aufgabe wird sein, zu zeigen, auf welche Weise der Mensch durch die Bildung von Begriffen und Worten in den Besitz einer solchen Fähigkeit gelangen konnte. Hier genügt es, darauf hingewiesen zu haben, daß dem thierischen Intellect diese Fähigkeit gänzlich abgeht: daß also auf das Thier nur der unmittelbar gegenwärtige Gegenstand als anschauliche Vorstellung zu wirken vermag, oder daß bei den Thieren nur directe Causalität zwischen Subject und Object — als Wirkung und Wechselwirkung — Inhalt und Gränze ihres Erkenntnißvermögens bestimmt, während nur dem Menschen eine eigentliche objective Erkenntniß zukommt, deren Grundformel ich so ausspreche, daß er der Causalität zwischen einem Dinge und einem anderen Dinge gewahr werden kann und sich demnach zu dem Gedanken zu erheben vermag: daß alle Dinge als Erscheinungen in Zeit und Raum unter dem Gesetze der Causalität stehen, also durch vorhergehende Ursachen bestimmt sind. Mit Hülfe dieser Einsicht werden wir denn auch im Stande sein, verschiedene Aeußerungen Kant's, in welchen dieser das Wesen der menschlichen Vernunft charakterisirt, richtig zu würdigen und sie theilweise von dem Dunkel zu befreien, in das sie gehüllt sind und das Ursache war, daß ihre eigentliche Meinung mißverstanden und sie deshalb von Schopenhauer angegriffen und, wie er glaubte, widerlegt wurden, also hier die ver-

sprochene Auflösung des S. 225 ff. dargelegten großen Zwiespalts zu geben.

Die oben erwähnte combinatorische Thätigkeit ist nur möglich durch Analyse und Synthese. Beide sind, wie bereits gesagt, correlate Begriffe. Nur das Unterschiedene kann in eine synthetische Verbindung gebracht werden; nur das bereits als verbunden Aufgefaßte kann analysirt werden. Die Einheit aber ist die Voraussetzung, die Grundbedingung für beide Verfahrungsweisen und die erste Frage ist also immer: „Wie gelangt die Erkenntniß zu dieser?“ In unserem speciellen Falle nur durch Absonderung, welche ja eigentlich beides zugleich ist, ein Trennen und ein Verbinden zur Einheit. Damit Vorstellungen eine Verbindung im Bewußtsein eines erkennenden Wesens eingehen können, müssen vor Allem die einzelnen Vorstellungen scharf gesondert und jede für sich als Einheit geläufig geworden sein. Dies ist aber nur dem menschlichen Geiste möglich geworden durch ein Zusammentreffen von Bedingungen, die wir später darzulegen haben. Für die thierische Anschauung fließen die Gränzlinien aller Dinge ineinander, das Thier ist nicht im Stande, die Einzelobjecte nach ihren charakteristischen Umrissen zu sondern und sie in solcher Weise als gestaltet anzuschauen. Es fehlt also dem Thiere die elementare Befähigung zur freien und spontanen Verbindung von Vorstellungen und es ist ihm durchaus unmöglich, eine objective Causalität, ein aus A folgt B, welches die Grundform des Denkens ist, in seinem Geiste zu fassen.

Diesen Gegensatz hat Kant im Wesentlichen schon in der Abhandlung vom Jahre 1762: „die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ *) hervorgehoben, indem er den Unterschied zwischen dem Bestimmtwerden der Thiere durch äußere Anschauungen (z. B. des Ochsen durch die Stallthür; des Hundes dessen Begierde durch Brod oder Braten verschieden gereizt wird) und dem menschlichen Urtheile, welches die Vorstellungen als

*) Rosenkranz. I, S. 72.

solche zu erfassen und miteinander zu vergleichen im Stande ist, sehr scharf und richtig urgirt und in einer Anmerkung hinzusetzt: „Es ist in der That von der äußersten Erheblichkeit, bei der Untersuchung der thierischen Natur hierauf Acht zu haben. Wir werden an ihnen lediglich äußere Handlungen gewahr, deren Verschiedenheit unterschiedliche Bestimmungen ihrer Begierde anzeigt. Ob in ihrem Innern diejenige Handlung der Erkenntnißkraft vorgeht, da sie sich der Uebereinstimmung oder des Widerstreits desjenigen, was in einer Empfindung ist, mit dem was in einer anderen befindlich ist, bewußt seyen und also urtheilen, das folgt gar nicht daraus."

Daß dem Thiere das Urtheilen und Schließen durchaus versagt ist, braucht wohl nicht erst weitläufiger bewiesen zu werden; es fehlen ja demselben die Denkelemente (Begriffe und Worte) aus denen sich jedes bewußte Urtheil zusammensetzt; das Schließen aber, als eine Combination oder logische Verknüpfung von Urtheilen ist natürlich noch viel unmöglicher. Beide Functionen sind gänzlich von der Sprache abhängig.

Es wird uns hier aber zugleich deutlicher, warum Kant, wie in dem letzten Abschnitte des vorigen Theils erörtert worden, die objective Erkenntniß oder Erfahrung durchaus auf die objective Nothwendigkeit oder den causalen Zusammenhang der Dinge gründen zu müssen sich veranlaßt sah und warum er — der umgekehrte Hume — auch jede zeitliche und räumliche Synthese als einzig durch das allgemeine Gesetz der Nothwendigkeit zu Stande kommend erklärte. Wir werden nunmehr diese von Schopenhauer angegriffene und verworfene Ansicht hier vertheidigen und rechtfertigen.

Der Verstand ist nach Schopenhauer die Function der Causalität und nichts als Causalität: er allein schafft aus der zeitlichen Succession der Empfindungen räumliche Vorstellungen, die er als die Ursache jener Empfindungen auffaßt. Alle Anschauungen finden deswegen nur auf Grund und an dem Bande der Causalität statt. Sowohl der innere Verfluß der Bewußtseinsänderungen, wie der äußere Verlauf der Erscheinungen ist

deshalb einzig auf die Causalität gegründet und kann von dem Verstande überhaupt nur so aufgefaßt werden. Zeit, Raum und Causalität sind die integrirenden, unentbehrlichen aprioriſchen Elemente jeder, auch der geringſten, Erkenntniß.

Während nun aber in dem Thierleben die Causalität auf das Verhältniß von Subject und Object beſchränkt bleibt, die objective Welt alſo immer nur als gegenwärtige Wirkung auf die Sinnlichkeit für das anſchauende Thier vorhanden iſt, ſondert ſich in der menſchlichen Vernunft die Causalität aus dieſem einfachſten Verhältniſſe aus; ſie tritt in die objective Welt ein, die dadurch ein Erfahrungsgegenſtand wird, indem der ſubjective Standpunkt der bloßen Wahrnehmung überwunden wird und das Verhältniß von Urſache und Wirkung zwiſchen den Dingen als Grundgeſetz der ganzen anſchaulichen Welt in die Betrachtung eintritt. Die Vernunft überkommt alſo von der Sinnlichkeit die Formen von Zeit und Raum, von dem Verſtande die anſchaulichen Vorſtellungen und die Form der Causalität und mit Hülfe dieſer Functionen allein iſt es ihr nun überlaſſen, eine wirkliche Erfahrungserkenntniß zu ſchaffen, das Gebiet der Wahrnehmung weit über die Gränzen des individuellen Daſeins und der ſubjectiven Beſchränkung auszudehnen.

Es iſt deshalb die Eigenthümlichkeit der menſchlichen Vernunft, eine Eigenſchaft, die ſie als höher potenzirte Erkenntnißart von der früheren, unvollkommeneren Art überkommen hat, Alles cauſal zu betrachten, überall Causalität vorauszuſetzen, auch wo ſie dieſelbe nicht zu entdecken vermag. Nun iſt das was Kant ſagen will, Folgendes: Könnte es jemals eine Ausnahme, eine Abweichung von dieſer allgemeinſten und oberſten Vernunftregel geben, könnte auch nur das Allergeringſte (ſei es ein Körperatom im Raume oder eine unendlich kleine Empfindung in der Zeit) als außerhalb des Cauſalgeſetzes ſtehend oder eintretend gedacht werden, dann könnte von einer objectiven Zeit- und Raumbeſtimmung niemals die Rede ſein. Wie könnte ich ſagen: geſtern, wenn das Cauſalgeſetz keine Gültigkeit hätte, wenn ich nicht wüßte, daß das objective Verhältniß zweier Körper,

der Erde und der Sonne, sich in regelmäßigem Laufe abgeändert hätte? Und woher wußten die Astronomen, daß in dem Laufe des Uranus Störungen eingetreten seien? Weil er nach einer Regel wo anders stehen sollte. Nun, wird hier die Causalität etwa bestimmt durch zeitliche und räumliche Anordnung, und nicht vielmehr die Zeit und der Raum durch die Causalität?

Es hat also Schopenhauer in seiner Polemik gegen die Behauptung Kant's den wahren Kern der Kant'schen Ansicht nicht getroffen, welcher darin besteht, daß Kant einen wichtigen Unterschied macht zwischen

1) der subjectiven Wahrnehmung, für welche Vorstellungen in einer zeitlichen Succession sich darbieten, ohne daß ein Princip oder eine Regel gegeben wäre, daß sie gerade so und nicht anders aufeinander folgen müssen. Dies ist in dem Beispiele von dem Hause, das ich von oben nach unten und wieder von unten nach oben betrachten kann (Critik, p. 163) und in folgenden Worten deutlich ausgesprochen (l. c. p. 165): „Man setze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieselbe nach einer Regel folgen müßte, so wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehension, d. i. bloß subjectiv, aber dadurch gar nicht objectiv bestimmt, welches eigentlich das Vorhergehende und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen sein müßte. Wir würden auf solche Weise nur ein Spiel der Vorstellungen haben, das sich auf gar kein Object bezöge, d. i. es würde durch unsere Wahrnehmung eine Erscheinung von jeder anderen, dem Zeitverhältnisse nach gar nicht unterschieden werden, weil die Succession im Apprehendiren allerwärts einerlei und also nichts in der Erscheinung ist, was sie bestimmt, so daß dadurch eine gewisse Folge als objectiv nothwendig gemacht wird. Ich werde also nicht sagen: daß in der Erscheinung zwei Zustände aufeinander folgen, sondern nur: daß eine Apprehension auf die andere folgt, welches bloß etwas Subjectives ist und kein Object bestimmt, mithin gar nicht für Erkenntniß irgend eines Gegenstandes (selbst nicht in der

Erscheinung) gelten kann." Letzteres ist aber, nach unserer Darstellung, der Geisteszustand des Thieres, welches immer nur unter der Einwirkung einer gegenwärtigen Anschauung steht, welches demnach nicht im Stande ist, dieselbe mit einer vorhergehenden oder nachfolgenden zu verbinden. Die Vorstellungen sind bei dem Thiere ein regelloser, unter sich nicht verbundener Haufe.

2) unterscheidet Kant objective Bestimmungen, wodurch die Vorstellungen dem Bereich der Subjectivität entzogen werden. Hier entsteht nun die Frage, da alle Erscheinungen in Zeit und Raum sind: werden die Vorstellungen dadurch zu Objecten, daß sie in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Raume gedacht werden? Gewiß nicht, denn Zeit und Raum sind subjective Formen und jede Vorstellung muß in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Raum gedacht werden, auch wenn ihr keine Objectivität zukommt. Wodurch also entsteht die letztere, die ihr die höhere Dignität des Seins (auch außerhalb der Vorstellung) zuschreibt? Hier gilt das Wort Leibnizens: Zeit und Raum, weit entfernt, daß sie etwas bestimmen, werden vielmehr erst durch die Dinge bestimmt. Die reine Zeit und der reine Raum sind keine Gegenstände der Wahrnehmung: there are no landmarks in space. Zur objectiven Zeit- und Raumbestimmung ist also Folgendes unerläßlich. Wir müssen jeden Zeit- und Raumpunkt durch das Verhältniß eines Objects zu einem anderen Objecte bestimmen. Dazu ist aber die aprioriſche Form der Causalität unbedingt nothwendig und vorausgesetzt: es muß auch — wie in meiner subjectiven Wahrnehmung zwischen Subject und Object — ebenso zwischen den Objecten, den Erscheinungen in Zeit und Raum überall das Princip von Ursache und Wirkung vorausgesetzt werden, wodurch die Veränderungen nach einer Regel aufeinanderfolgen. Dadurch allein wird eine objective Erkenntniß möglich, welche den Dingen ein Sein zuschreibt, sie auch außer ihrer Wirkung auf unser Bewußtsein (welches aber doch immer die letzte stillschweigende Wurzel aller unserer Erkenntniß und mithin alles Da-

seins der Dinge ist), als an einem bestimmten Orte und in einer bestimmten Zeit vorhanden erklärt und so die ganze Natur, d. h. die ganze Erscheinungswelt als in einem steten und allseitigen Causalzusammenhang, mithin als ein System von Ursachen und Wirkungen auffaßt.

Es ist daher zweifellos, daß Kant recht wohl wußte, was er meinte mit seiner Behauptung: Die Causalität, der nothwendige Zusammenhang der Erscheinungen in ihrer Aufeinanderfolge ist es, welcher unseren subjectiven Vorstellungen zu allererst einen objectiven Charakter verleiht, indem er dieselben zu einer bestimmten Folge nöthigt, und erst aus dieser Nöthigung erkennen wir, daß die Folge der Wahrnehmungen wirklich ist, daß sie eine empirische Gültigkeit hat.

Schopenhauer hat wohl Recht, wenn er die empirische Erkenntniß (als bloße Succession) von der rationalen (als Erkenntniß aus Ursachen) will unterschieden haben und wenn er dagegen protestirt, daß erstere erst aus der letzteren soll abgeleitet werden. Daß aber die objective Zeitfolge erst aus der Causalität der Begebenheiten bestimmt werde: ist offenbar etwas Anderes und besagt, daß beide Erkenntnißweisen, sowohl die empirische, wie die rationale erst durch die Causalität der Dinge und ihre Voraussetzung möglich werden, oder wie Kant sagt: „Das Verhältniß der Erscheinungen (als möglicher Wahrnehmungen), nach welchem das Nachfolgende (was geschieht) durch etwas Vorhergehendes seinem Dasein nach nothwendig und nach einer Regel in der Zeit bestimmt ist, mithin das Verhältniß der Ursache zur Wirkung ist die Bedingung der objectiven Gültigkeit unserer empirischen Urtheile in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit derselben, und also der Erfahrung. Der Grundsatz des Causalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch vor allen Gegenständen der Erfahrung (unter den Bedingungen der Succession), weil er selbst der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist“ (Critik S. 171).

Der aufmerksame Leser wird hier bei dem überaus schwie-

rigen und den tiefsten Kern der Kant'schen Lehre berührenden Punkte herausfühlen, worum es sich bei dieser Streitfrage handelt, und warum ich dieselbe gerade hier, bei der Vergleichung der Erkenntnißweise des Thieres mit der menschlichen Vernunft zur Sprache gebracht habe. Es handelt sich hier nämlich um nichts Geringeres, als um die Frage: „Wie ist eine menschliche Erfahrung, jenes objective über den Geschlechtern der Menschen schwebende und sich stets vermehrende, erweiternde und damit auch den Geist der Menschheit stets erhöhende und stärkende Wesen, möglich geworden?“ Offenbar nur dadurch, daß eine objective — die Sphäre und den Bereich des Einzelsubjects transscendirende — Erkenntniß zu Stande kommen konnte. Sollte dies aber geschehen, so mußte unbedingt das Causalverhältniß aus der Unmittelbarkeit von Subject und Object heraustreten und zwischen die Objecte selber verlegt werden können.

Daß nur unter dieser Voraussetzung objective Bestimmungen, also überhaupt Objecte oder Gegenstände möglich werden, kann folgendermaßen veranschaulicht werden:

Für das Thier existirt die objective Welt und die von dieser ihm dargebotenen Anschauungen oder Wahrnehmungen nur als unmittelbare Gegenwart. Durch Sinnes-Empfindung erfüllte Zeit- und Raumverhältnisse — Vorstellungen — entstehen durch den Verstand als unmittelbare Causalität (zwischen Subject und Object). Sicher ist, daß ohne diese letztere Form des Verstandes gar keine Zeit- und Raumverhältnisse zum Bewußtsein kommen könnten, wie dies im ersten Theile mehrfach dargelegt worden ist.

Damit nun aber die menschliche Vernunft, wie sie es ja wirklich thut, Objecte miteinander vergleichen könne, muß doch zum mindesten eines dieser Objecte nicht gegenwärtig sein, d. h. nur als Vorstellung wirken. Unmittelbare Causalität, das ist sicher, ist hier nicht vorhanden: die objective Existenz der letzteren Vorstellung ist nicht gegeben. Was ist es also, was sie vom Traume unterscheidet, ihr gleichwohl den objectiven Charakter verleiht? Es kann nichts anderes sein als ihr Zusam-

menhang mit den gegenwärtigen Erscheinungen und dieser kann nur ein causaler, d. h. nothwendiger sein. Daher ist Bestimmung eines Objects durch ein anderes nur unter der Voraussetzung des Causalzusammenhangs aller Erscheinungen möglich.

Daß mein Leben nicht, wie mir scheinen könnte, ein Traum, eine Flucht von Vorstellungen gewesen ist, daß ich es nach Jahren bestimmen kann: das geschieht nur durch den objectiven Charakter der menschlichen Erkenntniß und dieser beruht einzig auf dem allgemeinen Causalzusammenhang der Dinge und Begebenheiten; die Objectivirung und das deutliche Bewußtsein des eigenen Ich beruht auf demselben Grunde: ohne diesen Zusammenhang wäre das eigene Selbst dunkel und unbewußt.

Man kann daher mit Recht sagen: die rationale Erkenntniß (aus Ursachen) macht die empirische erst möglich, gibt erst den Faden der Zeit, an dem die wirklichen Begebenheiten verbunden und so in einem Erfahrungswissen aufbewahrt werden können. Würde dieser Causalzusammenhang, dieses Erfolgen nach einer Regel nicht überall vorausgesetzt, so wäre gar keine Zeitbestimmung, kein Vergleichen des Einen mit dem Anderen möglich: wir lebten dann auch wie die Thiere und wären nur der Gegenwart, der unmittelbaren Causalität gewiß.

Diese unmittelbare Causalität im Zusammenhange der durch sie möglichen Raum- und Zeiterkenntnisse oder Vorstellungen wird erst dadurch überflogen und eine unendlich höhere, objective Erkenntniß angebahnt, daß das Bewußtsein sich zu der Erkenntnißform, *daß ein Ding auf das andere wirkt*, emporschwingt. Dadurch werden denn Raum- und Zeit-Erkenntnisse und Bestimmungen ganz anderer Art möglich, die ebenso wie bei der primitiven Vorstellungsweise der thierischen Erkenntniß auf der *Causalität* aber in ihrer neuen, unermeßlich erweiterten Form beruhen.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ist eine *objective Erkenntniß* eine solche, deren Materie nicht *unmittelbar* durch sinnliche Empfindung in einer gegenwärtigen Zeit und Raum gegeben wird, sondern *mittelbar*. Da nun aber die

apriorischen Elemente aller durch Sinnlichkeit vermittelten Erkenntniß Zeit und Raum sind, diese Elemente aber nicht unmittelbar von dem Subjecte — durch sein Causalverhältniß zu der objectiven Umgebung — bestimmt werden, so müssen nothwendig jene Grundformen durch etwas Anderes bestimmt werden. Objecte aber, die außerhalb der sinnlichen Wahrnehmung (in der sie stets causal zusammentreffen), also gleichsam als für sich seiend gedacht werden, können offenbar nur durch einen Causal-Zusammenhang in ein zeitliches oder räumliches Verhältniß gebracht werden. *) Das Licht, das Jahrtausende brauchte, um zu meinem Auge zu gelangen, sagt mir: Dort an jener unermeßlich fernen Stelle des Weltraums *ist* oder *war* ein Weltkörper. **) Gegen die Schopenhauer'schen höchst gewichtigen Einwände, deren Kern darin besteht, daß er sagt:

Es gibt eine Succession von Erscheinungen, die keine causale ist; und

Es gibt ein Nebeneinandersein von Erscheinungen, das keinen causalen Zusammenhang (also keine Wechselwirkung) aufweist:

muß ich also hier folgendes Gegenargument aufführen:

Beides gilt nur für unsere Wahrnehmung, aber nicht objectiv. Daß aber aus unseren Wahrnehmungen eine objective Erkenntniß erschlossen werden kann, das beweist, daß der Causal-Zusammenhang aller Erscheinungen vorausgesetzt wird und daraus erst die in unseren Wahrnehmungen auftretende Folge einen objectiven Charakter erhält. Daher selbst das skeptische Argument *Hume's* diese Voraussetzung implicite anerkennt und den Zweifel selbst widerlegt. Hume sagte nämlich: *Weil der Donner stets auf den Blitz folgt*, gewöhnen wir uns an diese Succession

*) „Nun bestimmt nur dasjenige dem anderen seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist." Critik S. 179. R.

**) Ohne Wirkung auf das Subject ist gar keine Raumbestimmung, ohne Wechselwirkung der Objecte keine objective Raumbestimmung möglich und in beiden Fällen ist also Causalität nothwendige Voraussetzung.

und ſagen, ſie iſt nothwendig, der Blitz iſt die Urſache des Donners. Hier wird offenbar die objective Cauſalität vorausgeſetzt und nur überſehen, daß ſie ſelbſt aus unſerem Intellect ſtammt. Mit Recht ſchreibt Hume aber die Succeſſion der Wahrnehmungen auf Rechnung jener objectiven Cauſalität, die vorausgeſetzt und dann als Urſache in dem Denken wiedergefunden wird, indem dieſes ſagt: Der Blitz iſt jedesmal die Urſache des Donners. Ein nicht denkendes Weſen kann natürlich ein ſolches Urtheil niemals entwickeln, kann niemals die Cauſalität zwiſchen den Dingen faſſen, niemals zu einer objectiven Erkenntniß gelangen.

Die Succeſſion iſt übrigens, wie Kant ſehr richtig hervorhebt *), das einzige empiriſche Kriterium, welcher von beiden Zuſtänden Urſache, welcher Wirkung ſei: das iſt keineswegs, wie Schopenhauer meint **), im Widerſpruche mit ſeiner Behauptung, daß Objectivität der Succeſſion allein erkannt werde aus der Nothwendigkeit der Folge von Wirkung und Urſache und durchaus nicht ein circulus vitiosus. Wenn ich eine Feder ſpanne, ſo verwandele ich Bewegung in Spannkraft, wenn die Feder eine Maſchine treibt, verwandelt ſich Spannkraft in Bewegung: dieſe Wechſelwirkung kann ſich noch öfters wiederholen und ich kann nur aus der Aufeinanderfolge ſchließen, was Urſache, was Wirkung iſt. Trotzdem iſt hier überall Nothwendigkeit vorausgeſetzt und dadurch erhält die Wahrnehmung den objectiven Charakter.

Das bloße Vorſtellungsleben, wie es dem Thiere eigen iſt, fliegt wild und regellos durch die eben darum fremde und unverſtandene Erſcheinungswelt dahin: nur den Gegenſtänden ſeines Bedürfniſſes widmet das Thier Aufmerkſamkeit. Die menſchliche Vernunft aber ordnet und regelt ihre Vorſtellungen an dem ruhigen, regelmäßigen Verlauf der Begebenheiten und der Dinge, deren inneren Zuſammenhang ſie ſtets und überall vorausſetzt

*) Critik der reinen Vernunft. S. 172. Roſenkranz.

**) Vierfache Wurzel. S. 91.

und durch Beobachtung und Vergleichung immer tiefer und weiter sich anzueignen bemüht ist. Dies ist der Charakter der menschlichen Erkenntniß, die, weil sie objectiv ist, ein Erfahrungswissen möglich gemacht hat.

Schlüssel und Grundformel dieser höheren Erkenntniß war, wie wir gesehen haben, das dem Thiere völlig versagte Bewußtsein: Das Object A steht im Ursachenverhältniß zu dem Object B.

Nun wird auch, wie ich hoffe, der resumirende Schluß der besprochenen Kant'schen Darstellung trotz seines dunkelen und schwerfälligen scholastischen Stils verständlich sein.

„So ist demnach, ebenso wie die Zeit die sinnliche Bedingung a priori von der Möglichkeit eines continuirlichen Fortgangs des Existirenden zu dem Folgenden enthält, der Verstand, vermittelst der Einheit der Apperception, die Bedingung a priori der Möglichkeit einer continuirlichen Bestimmung aller Stellen für die Erscheinungen in dieser Zeit, durch die Reihe von Ursachen und Wirkungen, deren die erstere der letzteren ihr Dasein unausbleiblich nach sich ziehen und dadurch die empirische Erkenntniß der Zeitverhältnisse für jede Zeit (allgemein), mithin objectiv gültig machen." *)

*) Critik der reinen Vernunft. S. 177. Rosenkranz.

Die Vorbedingungen der Erfahrungs-Erkenntniß.

In dem Begriffe der menschlichen Erfahrung, wie er gewöhnlich aufgefaßt wird, liegt ein Doppeltes: nämlich daß etwas von Außen gegeben mit dem Subjecte der Erkenntniß zusammentrifft, und zweitens, daß das Subject im Stande sei, dieses Gegebene festzuhalten, mit sich fortzutragen und so oft Gelegenheit sich bietet, zu verwerthen. Letzteres, die active Seite der Erfahrung, ist, wie wir gesehen haben, nur möglich geworden durch Verwandlung alles dargebotenen Stoffs in die ursprünglichen Formen des Intellects, nämlich in Raum, Zeit und Causalität.

Die Causalität, die Grundform des Erkennens, enthält in ihrem Kerne die negative Bestimmung: daß das Gegebene und darum Vorhandene nicht Nichts sein könne. Indem sie sich mit den Anschauungsformen der Sinnlichkeit, mit Zeit und Raum, verbindet, entsteht der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, jener Grundsatz, der schon in dem antiken Materialismus, als wichtigstes Fundament aller objectiven Erkenntniß ausgesprochen wurde: Ex nihilo nil fit und Nihil fit ad nihilum. Nicht den Beweisen verdanken diese Sätze ihre Evidenz: sie sind a priori gewisse Wahrheiten, die uns mit der zwingendsten Nothwendigkeit bewußt sind. „Zu einem Entstehen oder Verschwinden von Materie gebricht es uns an Formen der Vorstellbarkeit. Daher ist jene Wahrheit zu allen Zeiten, überall und Jedem evident gewesen, noch niemals im Ernste bezweifelt worden: was nicht sein könnte, wenn ihr Erkenntnißgrund kein anderer wäre, als

ein so schwieriger, auf Nadelspitzen einherschreitender, Kant'scher Beweis." *)

Auf jener scheinbar so geringfügigen Basis ruht nun alle objective Erkenntniß des Menschengeistes: sie ist das metaphysische Fundament, auf dem der ganze Bau des Erfahrungswissens, der in unseren Tagen eine so stolze Höhe erreicht hat, aufgerichtet worden ist. Daß es eine Erfahrung geben kann, ist nur eine Folge jener Gewißheit, welche vermöge ihrer doppelten Verneinung jeder einzelnen, particularen, subjectiven Sinnes-Affection eine höhere Würde, eine objective Wahrheit, eine positive Bedeutung verleiht. Außerhalb der Erfahrung aber, d. h. ohne daß eine solche Sinnes-Affection gegeben ist, bleibt das nihil ein nihil, bleibt der Satz negativ, unfruchtbar, gegenstandlos, eine leere formale Bestimmung. Zu bemerken ist noch, daß durch das Zeitwort fieri der Satz auf das wahre Gebiet der Causalität eingeschränkt wird, als welche nur bedeutungsvoll ist für Veränderungen in Zeit und Raum und deren positiver Inhalt lautet: Alles was geschieht, hat eine Ursache, aus der es nothwendig erfolgt.

Demnach sind Zeit, Raum und Causalität — wie sie bei der allergeringfügigsten thierischen Wahrnehmung schon untrennbar vereinigt gedacht werden müssen — gleichfalls die constituirenden Elemente jener höchsten objectiven menschlichen Erkenntniß, durch welche das von Geschlecht zu Geschlecht sich unermeßlich erweiternde und vervollkommnende Erfahrungswissen zu Stande kommt.

Diesen objectiven Charakter und seinen Zusammenhang mit der Erfahrungs-Erkenntniß — d. h. wie und wodurch die letztere von dem ersteren abhängig ist — darzustellen, soll nunmehr unsere Aufgabe sein.

Es hat sich uns in dem vorigen Kapitel unzweifelhaft ergeben, wo die Gränzlinie zwischen dem thierischen Intellect und dem menschlichen Denken anzunehmen ist und welch ein uner-

*) Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung, I, S. 80.

meßlicher Abſtand zwiſchen dieſen beiden dadurch veranlaßt worden iſt. Der Intellect des Thieres iſt durchaus ſubjectiv: er überſchreitet nur ſo weit die Gränzen der unmittelbaren Gegenwart, als die beiden Factoren der inſtinctiven Willensregungen — unter welche auch die Kunſttriebe, das Neſter- und Höhlenbauen, ſo wie das Sammeln von Vorräthen gehören — und der Gewohnheit, welche ein directer Nebenzweig der erſteren iſt, zur Geltung gelangen. Nur durch angeborene Eigenſchaften wird das Thier geleitet; dieſe aber ſind wohl das Reſultat einer im Verlaufe von zahlloſen Generationsfolgen wirkenden Gewöhnung der ganzen Species und einer daraus herzuleitenden Modification ihres Körperbaues. Dies geht ſchon daraus hervor, daß gewiſſe, ſehr urſprüngliche Inſtincte dem Thiere durch langjährige Gewöhnung oder Dreſſur gänzlich abhanden kommen können, wie z. B. der Freiheitstrieb dem Hunde und dem Kanarienvogel. — Was nun das Thier an eigenen Erfahrungen in ſeinem kurzen, individuellen Daſein gewinnt, das kann offenbar nur höchſt unbedeutend, beſchränkt und überhaupt nur ſoweit von Dauer ſein, als es mit jenen inſtinctiven Willensregungen ſich innig verbindet, ſo daß alſo gewiſſe an ſich gleichgültige Dinge oder Erſcheinungen für das Thier Gegenſtände der Furcht, des Abſcheues oder der Begierde werden können, indem durch eine eigenthümliche Aſſociation dieſe Affecte bei ihrem Anblick erregt werden, wie ſich z. B. die Vögel vor dem Gewehr fürchten. Hierauf beruht alle Dreſſur der Thiere durch den Menſchen.

Wie iſt es nun gekommen, daß die menſchliche Erkenntniß eine — im Vergleich mit jener höchſt dürftigen und eingeſchränkten Sphäre des thieriſchen Intellects — geradezu unermeßliche und ſtaunenswerthe Summe von Erfahrungsmaterial ſich angeeignet und dasſelbe in ein organiſches, in allen ſeinen Theilen innig zuſammenhängendes und aufs kunſtvollſte verwobenes, vernünftiges Wiſſen umgewandelt hat? Das iſt die Frage.

Die natürlichſte Antwort, die jeder Unbefangene geben wird,

ist die, daß eben die Erfahrung des Menschen nicht mit seinem individuellen Dasein abschließt; daß die eminent sociale Natur desselben im Verein mit der wunderbaren Gabe der Rede ihn befähigt hat, Erfahrungen vieler Jahrtausende zu sammeln, zu vereinigen und organisch zu verarbeiten, daß die ganze Menschheit ein einziges Erkenntniß-Wesen geworden ist, das die ewigen Schranken von Zeit und Raum gewaltig durchbrechend, zu den geistigen Errungenschaften der fernsten Vergangenheit durch eine Art von irdischer Allgegenwart immer neue, immer reichere Schätze hinzufügt und so nicht nur den Inhalt, das Material der Erkenntniß, sondern auch die Kraft des Erkennens selbst unermeßlich vermehrt, so daß es der kühnsten Phantasie unmöglich erscheint zu sagen, wie weit sich diese staunenswerthe Entwickelung noch erstrecken, welche ungeahnten Wunder künftige Generationen noch schauen und welche heute unglaublichen Dinge ihnen dereinst ganz gewöhnlich und alltäglich erscheinen werden.

Alles dieses ist aber nur möglich geworden unter der Voraussetzung und vermittelst der objectiven Erkenntniß. Sie allein war im Stande, die Sphäre des individuellen Daseins, des seiner Natur nach stets subjectiven Empfindungslebens zu überschreiten und ein gemeinsames, gleichsam von dem Bewußtsein aller Individuen in der Gesammtheit getragenes und so von Geschlecht zu Geschlecht übermitteltes Wissen zu erschaffen. Denn was nur in dem Bewußtsein eines individuellen Wesens vorhanden und in demselben abgeschlossen bleibt, das nimmt mit dem Leben des Individuums gleichfalls ein Ende. Nur was außerhalb des subjectiven Empfindens und dennoch auch wieder mit diesem unzertrennlich verbunden vorhanden ist und gedacht werden kann, nur das kann als Gegenstand gemeinsamen Empfindens und Wahrnehmens über die Sphäre des Individuums, und also auch über sein Dasein, hinaus eine Erkenntniß bewirken, bewahren und fort und fort erneuern. Diese Eigenschaft kommt aber einzig und allein dem Objecte zu.

Resumiren wir die Eigenschaften der objectiven Erkenntniß, so stellen sich dieselben am natürlichsten in folgender Reihe dar,

deren einzelne Glieder alle das Gemeinsame haben, die subjective Absonderung und Ausschließlichkeit zu durchbrechen und ein allgemeines, faßbares, gesichertes Erkennen zu ermöglichen.

1) Die objective Erkenntniß ist mittheilbar.

2) Sie ist erneuerbar.

3) Sie wird eben dadurch, von Geschlecht zu Geschlecht, übertragbar, d. h. sie erhält ein unendliches Fortleben, eine unbegränzte Dauer in der Zeit.

Suchen wir nun die Wurzeln dieser Eigenschaften, jene Eigenschaften unseres Gemüthes, um mich des Kant'schen Ausdruckes zu bedienen, d. h. also unseres Inneren, durch welche dieselben möglich geworden sind, zu constatiren, so ergibt sich sofort, daß dieselben in der bloßen Sinnlichkeit, also in den Sinnes-Empfindungen nicht gefunden werden können. Denn die eigentliche Sinnes-Empfindung, daran kann durchaus nicht gezweifelt werden, ist ihrem Wesen nach receptiv; die Aufgabe aller unserer Sinnesorgane ist, afficirt zu werden, je rascher, je unmittelbarer, je unbedingter dieselben äußeren Einwirkungen gehorchen, um so vollkommener sind dieselben: von einem willkürlichen Riechen, Hören, Sehen kann durchaus keine Rede sein, ein solches könnte ja offenbar auch nur Ursache von Hallucinationen, niemals aber Vorbedingung der klaren, besonnenen nach Wahrheit, d. h. nach durchgängiger Uebereinstimmung des Denkens mit der Außenwelt strebenden Vernunft sein.

Und dennoch sind die Sinnes-Empfindungen die Thore, durch welche die ganze erfahrbare Außenwelt in unser Inneres einzieht, sie sind es, durch die uns der gesammte Stoff und Inhalt unseres Denkens übermittelt oder wie Kant sagt, gegeben wird. Wie ist es demnach möglich geworden, daß sie bis zu einem gewissen Grade unserem Willen gehorchen und so das Material eines wohlgeordneten und organisirten Denkens werden konnten: mit anderen Worten, wie vermochten dieselben, nach unseren obigen Rubriken mittheilbar, erneuerbar, übertragbar — und so das Mittel einer objectiven Erfahrung zu werden?

Jede Empfindung ist ihrer Natur nach etwas durchaus

Subjectives, Individuelles; sie ist ja eine innere Eigenschaft und darum von einem Anderen, als dem empfindenden Subjecte selbst durchaus nicht erfahrbar. Wie ein Anderer empfindet, davon kann ich niemals eine sichere Erkenntniß erhalten; Empfindung kann nicht mitgetheilt, die banalste Sinnes-Empfindung, der Geschmack eines Apfels, der Geruch einer Rose, die Farbe eines Blattes niemals ausgesprochen werden. Ich kann wohl sagen: ich empfinde Wärme, aber dem Anderen, der diese Empfindung nicht an sich selbst erführe, auch nur die geringste Idee von derselben mit Worten und Begriffen zu geben, das wäre ein Kunststück, dessen sich wohl der kühnste Dialektiker und Rhetoriker niemals berühmen wird. Und so ist es denn mit allem Geistigen, d. h. Inneren; weil ich selber Zorn, Lust, Schmerz, Furcht empfinde, darum haben diese Worte für mich einen Begriff, einen Sinn, außerdem wären sie sinnlos, wie der Klang einer fremden, unverstandenen Sprache.

Es gehört in der That nur wenig Ueberlegung dazu, um einzusehen, daß das, was seiner Natur nach durchaus innerlich und subjectiv ist, in alle Ewigkeit nicht das Mittel werden konnte, um so etwas wie Mittheilung, Erneuerung und Uebertragung — und damit eine objective Erkenntniß hervorzubringen. Ich erwähne dies hier nur, um später darauf zurückzukommen, weil alle bisherigen Versuche, den Ursprung der Sprache und Vernunft zu enträthseln, denselben direct aus der Sinnes-Empfindung oder auch der allgemeinen Empfindung (von Lust und Unlust) herleiten zu müssen wähnten.

Um nun langsam und sicher zur Beantwortung unserer Frage zu schreiten, constatiren wir zuerst, daß jede Empfindung — sie mag Namen und Qualität haben, welche sie wolle — nothwendig eine extensive Größe hat; sie dauert eine Zeit und wird auf etwas Aeußeres im Raume als ihre Ursache bezogen. Dies sind die aprioriſchen Elemente der Empfindung und des Verstandes und diese Wahrheit entspricht den Axiomen der Anschauung, wie sie Kant in der Critik der reinen Vernunft p. 162 ausgesprochen hat. Dies ist nun die einzige Brücke, auf welcher

wir von der subjectiven Empfindung zu der objectiven Anschauung und von da zu dem eigentlichen Denken gelangen können. Das sind zugleich die einzigen Elemente, mit welchen das rationale Denken etwas anfangen kann, alles Andere, wie z. B. die Qualität der Empfindung, das Interesse, das wir mit derselben verbinden, u. s. w. gehört einer anderen Sphäre an; das ist kein Gegenstand des Denkens, so sehr es auch mit demselben auf's innigste verwoben und beständig mit demselben untermischt auftritt, so daß der gemeine Verstand durchaus nicht im Stande ist, die verschiedenartigen Elemente zu zerlegen und das feine Gespinnst des Denkens von dem gröberen Stoffe der Empfindung und des Wollens auszusondern, d. h. seine Fäden auszuziehen und in ihrer Reinheit darzulegen.

Diese Vernunft-Elemente, die einzigen wahren Bedingungen einer objectiven und darum mittheilbaren Erkenntniß (also auch aller möglichen Erfahrung) sollen nun an einem bestimmten Beispiele nachgewiesen werden. Gesetzt ich rieche an einem Pfirsich, so ist zunächst — da die specifische Empfindung als etwas Inneres durchaus nicht mittheilbar ist — der wahrhaft objective Charakter dieser Empfindung (die nichts weiter als eine Affection meines Bewußtseins ist), daß sie eine bestimmte Zeit dauert, daß sie diese Zeit von ihrem Eintreten bis zu ihrem Aufhören erfüllt. Nun ist weiter klar, daß damit das Wesen der Empfindung nicht im allermindesten ausgesprochen wird, denn die Zeit bestimmt ja offenbar nur ihre Dauer, d. h. also ihre existentia, aber nicht ihre essentia, und so wenig die Jahreszahlen der Lebensdauer des Julius Cäsar mir das Mindeste von dessen Eigenschaften sagen, ebensowenig kann die Zeitbestimmung mir irgendwelche Aufklärung über die Natur der Empfindung geben. Es ist ja von vornherein gewiß, daß diese Bestimmung für jede Empfindung, welcher Art und Qualität sie auch sein möge, Gültigkeit hat und daß es keine Empfindung geben kann, die für unser Bewußtsein nicht in dieser aprioriſchen Form auftreten müßte. Eben dadurch aber wird die gegenwärtige, wie alle überhaupt nur möglichen Empfindungen einer objectiven Be-

ſtimmung fähig, ſie wird Gegenſtand des Denkens und einer Alles in ſich aufnehmenden und nach einer einzigen Grundform, der der Zeit, geordneten Erfahrung.

Wäre die Empfindung blos zeitlich, ſo ermangelte ſie gleichwohl noch immer des wahrhaft objectiven Charakters, denn aus bloßen zeitlichen Succeſſionen ergibt ſich, wie wir ſchon gezeigt haben, wohl ein Wechſel, aber nichts Dauerndes im Wechſel; es iſt durchaus nothwendig, damit ein Object entſtehen kann, daß ſie auf etwas Aeußeres bezogen werde und dies geſchieht durch die Anſchauungsform des Raums, der ebenſo unzertrennlich von jeder Empfindung, welcher Art dieſelbe auch immer ſein möge, die einzige für den Verſtand und das Denken brauchbare Form der objectiven Beſtimmung iſt. Daraus erhellt denn gleichfalls wieder, daß die Vernunft und das Denken uns nicht die geringſte Aufklärung über das Weſen unſeres Empfindens, noch der (mittelbar durch das letztere uns zugänglichen) Dinge zu geben vermag — denn daß etwas außer mir in einem Raume ſich befindet, das iſt wohl eine Beſtimmung ſeiner Exiſtenz, ſagt mir aber nicht das Mindeſte über ſeine Weſenheit. Gleichwohl iſt ebenſo wie die Grundform der Zeit, auch die des Raumes die Bedingung einer alles Wirkliche, deſſen Daſein ſich unſerer Empfindung verkündet, umfaſſenden und ordnenden Erfahrungserkenntniß.

Mein Verſtand, der durchaus Cauſalität iſt, ſondert alſo in dem gegebenen Falle die ſubjectiven Affectionen, alſo den Geruch gleichzeitig mit den Affectionen der Netzhaut meines Auges und der Nerven meines Taſtorgans von der Urſache dieſer Affectionen und ſchafft dadurch die Vorſtellung des Pfirſichs, welcher nunmehr als wahrhaftes Object in den Formen von Zeit und Raum ſich darſtellt und nur als ſolches — alſo ganz frei von dem Specifiſchen der Empfindung — Gegenſtand des Denkens, der Mittheilung, der Erneuerung, der Uebertragung, mithin einer allgemeinen gültigen Erfahrung werden kann. Alle Empfindung muß deshalb in dieſem Betracht einzig als Mittel jener objectiven, aprioriſchen Beſtimmungen angeſehen werden —

der Geruch, die tastende Hand, das mit den Lichtstrahlen tastende Auge dienen nur dazu, jenes für das Denken einzig geeignete Material zu sammeln und herbeizuschaffen.

Der physiologische Vorgang des Denkprocesses ist durch das Gesagte klar und bestimmt genug definirt: nicht aus dem Rohmaterial der Empfindungen, sondern erst nach der Verwandlung derselben in Vorstellungen, d. h. in die reinen Formen von Zeit, Raum und Causalität, kann ein Denken, eine objective und rationale Erkenntniß entstehen.

Um den etwa vom sogenannten „gesunden Menschenverstande" zu machenden Einwürfen im Voraus zu begegnen, will ich sie lieber gleich selbst hier erheben. „Wie sollten Empfindungen nicht Gegenstände des Denkens sein? Ich kann doch denken, daß ich höre, sehe, schmecke, rieche!" Allerdings kann ich das, sobald ich es aber thue, sind es eben nur Vorstellungen und die Sinnesorgane selbst sind dabei auch nicht im allermindesten in Mitleidenschaft gezogen; denn die Gedanken sind weder grün noch blau, noch wohlriechend oder bitter. Geschieht es aber doch — und das ist ein ganz gewöhnlicher Fall — daß die Sinnlichkeit oder die Empfindung oder der Wille durch Vorstellungen und Denken erregt werden, wie denn ja manchem bei dem Gedanken oder vielmehr der Vorstellung einer Lieblingsspeise das Wasser im Munde zusammenläuft, so ist das eben nur Wirkung des Denkens auf die Sinnlichkeit und nicht verschieden von der unmittelbaren Wirkung der Gegenstände selbst. Ebenso steht natürlich das Denken unter der steten Einwirkung der dasselbe begleitenden Willensregungen, sowie der Empfindungen, — ja bei der weitaus größten Mehrzahl der Menschen wird es fast ausschließlich durch diese Einwirkungen beherrscht — aber eben dadurch wird das Denken nur getrübt und unvollkommen, in seiner Reinheit tritt es erst hervor, wenn das Stoffliche der Empfindung ganz zurücktritt und diese nur dazu dient, ihm die reinen Vernunft-Elemente an die Hand zu geben, wodurch die Vorstellung zu Stande kommt.

„Aber daß Empfindungen nicht die ersten Anregungen zu

Mittheilungen und Uebertragungen der Erfahrung gewesen sein sollen, ist doch unglaublich. Was ist natürlicher, als daß eine Herde von Urmenschen ein sonniges Plätzchen aufgesucht und daß das behagliche Gefühl der Wärme zur Mittheilung und gegenseitigen Aufforderung veranlaßt habe? Ist das Behagen beim Essen einer wohlschmeckenden Speise nicht Gegenstand einer möglichen Mittheilung? Damit wäre also doch der natürlichste Weg zu gegenseitiger Verständigung in den Empfindungen selbst zu suchen, indem durch freudige oder grimmige Töne diese letzteren sich äußern und Gegenstände der Mittheilung, sowie durch häufige Wiederkehr auch fortdauernder Tradition werden können?" Darauf wäre zunächst zu erwiedern, daß, wenn dem wirklich so wäre, trotz alledem die Wahrheit unserer Behauptung, daß nur das in Zeit und Raum vorgestellte Object Gegenstand der Mittheilung und Uebertragung, also auch des Denkens sein kann, bestehen bliebe: ein solches wäre nämlich in dem angegebenen Falle das sonnige Plätzchen, die angenehme Speise u. s. w., die nur durch ihren Anblick, der Allen gemeinsam ist, Mittel der Verständigung werden könnten. Das Substanzielle an dem gemachten Einwurfe wäre also nur, daß man sich durch die objectiven Vorstellungen — die unbedingt vorausgehen müssen, da ohne sie gar kein Denken möglich ist — zuallererst über Empfindungen verständigt hätte, also daß z. B. warm, kalt, wohlschmeckend, bitter u. s. w. die ältesten Begriffe gewesen wären. Damit wären wir denn wieder glücklich an der Interjectional-Theorie angelangt, die behauptet, daß das Geheul, die Schreie der Lust oder Unlust — das ächt Thierische! — die Ansatzpunkte der göttlichen Vernunft gewesen seien! Diese Theorie bedarf, glaube ich, keiner Widerlegung. Und wer sie etwa heute noch vertheidigen wollte, der möge doch ja nicht vergessen, daß er die objectiven Anschauungen als Verständigungsmittel stillschweigend voraussetzt und daß die letzte, unbeantwortete Frage immer bleibt, wieso man sich denn über jene Verständigungsmittel habe verständigen können. Denn auch die Thiere heulen ihre Empfindungen — objectiv, d. h. bedeutungsvoll wird aber das Geheul niemals.

Die ungemeine Wichtigkeit des Objects, als Vorbedingung und wahren Gegenstands des Denkens, liegt in seiner Dauer und der dadurch möglich werdenden ruhigen, besonnenen Betrachtung, der anschaulichen Erkenntniß: während das Empfindungsleben — ganz abgesehen von seiner Innerlichkeit — flüchtig, ewig wechselnd und darum dunkel ist und bleibt. Noch heute sagen wir von dem, was wir nicht mit unserem Denken bewältigen und darum nicht aussprechen können: ich fühle es, und verweisen es damit in das Reich des Instinctiven oder auch der Ahnung: während umgekehrt alle großen Gedanken, Erfindungen, Entdeckungen auserwählter Geister stets jenen Charakter der Evidenz oder anschaulicher Erkenntniß gehabt haben.

Zur Auffassung eines Objects, d. h. zur Schaffung einer Vorstellung ist jedoch die Sinnlichkeit stets unbedingt nothwendige Voraussetzung: unter unseren Sinnen sind zwei, welche für dieses Geschäft in höchstem Maße geeignet sind, also vorwiegend Objectivsinne genannt werden dürfen, das Getast und das Gesicht: hauptsächlich mit ihrer Hülfe schafft der Verstand das rein Geistige, nämlich die Vorstellung. Dies kommt daher, daß diese beiden Sinne der Vernunft am nächsten verwandt sind, indem das Tasten die sicherste und zuverlässigste, das Sehen aber die feinste und unendlich verbreitete Raumbestimmung ermöglicht, daher auch die Operationen des Denkens meistens mit Worten bezeichnet werden, welche von dem letzteren Sinne hergenommen sind, und seine höchste Leistung eben als die „anschauliche Erkenntniß" charakterisirt wird. Geiger nennt das Denken das zweite Gesicht; schöner und bezeichnender wäre der Ausdruck des Mystikers Tauler: das jndewendige ouge.

Etwas „rein Geistiges" nannte ich die Vorstellung. Das soll heißen, sie hat das Stoffliche der Empfindung gänzlich abgestreift, ist gänzlich Eigenthum des freien, bewußten, activen Denkens geworden. Wieso hat denn aber die Empfindung etwas Stoffliches? Ist sie denn nicht auch Bewußtsein und nur Bewußtsein? Das ist sie wohl (und eben dadurch bewährt sich gerade die ewige, große Wahrheit des Cartesianischen Cogito,

des Fundaments aller Philosophie), aber sie hat viele Eigenschaften, die man früher dem blöden, dummen, unbegreiflichen „Stoffe" zuschrieb, der stets als der Antagonist, der wahre Gegensatz des Geistes betrachtet wurde. Denn sie ist, wie dieser 1) unbegreiflich, 2) mannigfaltig, 3) wechselnd, 4) rein passiv. Dagegen strebt die Vernunft nach Einheit, Dauer, Begreiflichkeit und nach vollständiger Beherrschung alles Gegebenen in der Synthese Eines Bewußtseins. Schon die Qualitäten, d. h. die specifischen Verschiedenheiten der einzelnen Sinne haben vor ihr gar keine Geltung und Bedeutung.

Damit aber Empfindung und Vernunft, trotz dieses ausgesprochenen Gegensatzes gemeinsam und harmonisch wirken, müssen sie doch nothwendig irgendwo zusammentreffen und hiermit nähern wir uns der großen Schwierigkeit, die Kant in seinem besonders dunkeln und abstrusen Kapitel: „Vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" zu lösen bemüht war.

Die Sache verhält sich so: die (receptive oder passive) Empfindung gibt allen Stoff zu der Vorstellung her; darnach wäre die Vorstellung rein sinnlich. Der (active) Verstand ist es allein, der diese Vorstellung in den reinen Anschauungsformen von Zeit und Raum bildet, darnach wäre die Vorstellung rein geistig. Wie werden wir diesem Dilemma entgehen? Schieben wir, wie Kant gethan hat, zwischen die beiden Vermögen ein mittleres, die Phantasie, das Vorstellungsvermögen oder die Imagination ein, so kommen wir mit diesem selbst zwischen Scylla und Charybde, indem wir es entweder versinnlichen und zu einem rein passiven Vermögen degradiren oder vergeistigen, intellectuiren und dadurch seinen sinnlichen Charakter demselben vollständig entziehen. Und in der That ist Kant selbst dem dadurch veranlaßten Schwanken verfallen, indem er an einer Stelle seiner „Critik" die zur Bildung von Vorstellungen durchaus nothwendige Activität richtig hervorhebt *), an anderen Stellen

*) Critik S. 120. „Daß die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht.

aber das Vorstellungsvermögen wie etwas durchaus von äußeren Eindrücken Bestimmtes, blind und unvernünftig Gehorchendes charakterisirt. *) Dieses Schwanken ist unvermeidlich, es kommt daher, daß man in dem von der Einbildungskraft geschaffenen Bilde entweder die durchgängige Bestimmtheit dieses Bildes durch die sinnlichen Eindrücke (seinen Stoff) oder die active Synthese der Eindrücke zu einem Ganzen (dem Bilde) ausschließlich ins Auge faßt. In dem einen Falle sind uns die Anschauungen (oder Vorstellungen) wie Kant sagt, gegeben, in dem anderen Falle von uns hervorgebracht.

Zwischen diesen beiden Gegensätzen, die sich in den Ausdrücken rein sinnlich (d. h. receptiv) und rein geistig (d. h. activ) in scheinbar vollkommener Unversöhnlichkeit vor uns darstellen, ist eine mittlere Ausgleichung möglich durch die reine Objectivität, die ein Denken des durch die Sinne Gegebenen in den reinen Formen der Erkenntniß involvirt. Denn nur dieses ist es was die Gebilde der Phantasie regelt, was ihnen den Charakter der Wahrheit, d. h. der Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit verleiht. Der Charakter der Realität, welcher bei der Sinnlichkeit (als dem gegenwärtigen Empfinden) vorhanden ist, in der Einbildungskraft (als dem bloßen Vorgestellten) aber verloren geht, wird durch das Denken in einem höheren Sinne wieder eingeführt, indem der denkende Mensch sich bewußt ist, daß seiner Vorstellung auch ein wirkliches Object entspricht, welches nun aber ganz von der blos subjectiven Auffassung durch die Sinne befreit, als reine Vorstellung ein stets erneuerbares Dasein im Geiste hat (wohl als Object empirisch

---

Das kommt daher, weil man dieses Vermögen theils nur auf Reproductionen einschränkte, theils weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche sogar zusammen, wozu ohne Zweifel außer der Empfänglichkeit der Eindrücke, noch etwas mehr, nämlich eine Function der Synthesis derselben erfordert wird."

*) Die Stellen sind sehr zahlreich, vgl. oben S. 215 ff. Ich citire nur Critik S. 90. „Denn ohne Function des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden."

durch die Sinne gegeben, aber als reines Object Gegenstand des Denkens und dadurch einer allgemeinen übertragbaren Erfahrung geworden ist).

Wir sind hier an einem der wichtigsten Punkte, ja ich darf wohl sagen an der charakteristischsten Eigenschaft und nothwendigsten Leistung des menschlichen Vernunftdenkens angelangt. Was dieses letztere vor Allem auszeichnet und von Allem unterscheidet, ist, wie schon früher gesagt, sein objectiver Charakter, durch welches es in den Stand gesetzt ist, Alles, was immer durch Empfindung ihm gegeben wird, zu einer dauernden von Geschlecht zu Geschlecht übertragbaren Erfahrung zu gestalten. Zwei Fragen treten uns hier entgegen, nämlich 1) welches der Antheil des eigentlichen Denkens an dem Entstehen einer solchen objectiven Erkenntniß ist, und 2) unter welchen Bedingungen und durch welche Vorgänge denn das Denken in den Stand gesetzt wurde, eine solche Erkenntniß hervorzubringen. Wir werden hier den zweiten (S. 221 erwähnten) großen Gegensatz der Schopenhauer'schen Kritik gegen die Ansichten Kant's zu beleuchten haben und werden zeigen, daß auch hier Kant in seinem Rechte ist, obschon die Einwürfe Schopenhauer's viel Wahrheit enthalten.

Ich habe es früher schon, in Uebereinstimmung mit Schopenhauer, als einen großen Fehler der Kant'schen Lehre bezeichnet, daß er dem Verstande, den er größtentheils mit dem eigentlichen Denken identificirt, nicht die richtige Stellung angewiesen und namentlich nicht einsah, daß derselbe schon bei der blos anschaulichen Erkenntniß durchaus wirksam gedacht werden, ja daß er als das wahre Vermögen der Vorstellungen bezeichnet werden muß: weshalb es denn auch keinem Denkenden noch eingefallen ist, den Thieren den Verstand abzusprechen. Der unklare und schwankende Gebrauch dieses Wortes, der Mangel einer scharfen Unterscheidung zwischen dem Verstande und der höheren Gabe des Denkens, wie sie uns in der menschlichen Vernunft entgegentritt, mag wohl seinen Grund in dem Anschlusse seiner Lehre an die Locke'sche Untersuchung on human understan-

ding gehabt haben — genug, er ist die Hauptursache der großen Dunkelheit der transscendentalen Logik.

Dagegen ist es eine Grundüberzeugung Kant's, die von ihm auch unaufhörlich wiederholt wird: daß erst durch das Denken (mit seinen aprioriſchen Begriffen) Objecte entstehen. Sinnliche Eindrücke (mit ihren aprioriſchen Formen), Zusammensetzung derselben durch die Phantasie (in ihrer aprioriſchen Function) werden also als niedere Functionen vorausgesetzt, wohl auch (obschon nicht ausdrücklich) dem Thiere zugestanden: aber die Beziehung der Vorstellung auf ein Object als das wahre Charakteristicum des Denkens, der höchsten synthetischen Fähigkeit, energisch und in immer wiederkehrenden Ausdrücken behauptet. Das ganze aprioriſche Material des Verstandes, die sogenannten reinen Verstandesbegriffe sind nur dazu da, haben gar keine andere Bedeutung, als daß sie den Sinnes-Eindrücken, den von der Phantasie gelieferten Vorstellungen eine objective Realität verleihen, wodurch denn allein eine oberste Synthese, eine geordnete Erfahrung möglich wird.

Dagegen sagt Schopenhauer *): „Unsere empiriſche Anschauung ist sofort objectiv; ihr Gegenstand sind unmittelbar die Dinge, nicht von diesen verschiedene Vorstellungen." Ferner opponirt Schopenhauer **) gegen die Definition Kant's in den Metaphyſiſchen Anfangsgründen, Vorrede: „Das Urtheil, die Function des Denkens, sei eine Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objects werden" mit den Worten: „Hiernach müßten die Thiere, da sie nicht urtheilen, auch gar keine Objecte erkennen."

Auch dieser schroffe Gegensatz der beiden Denker verdient wohl eine ernste Erwägung und besonnenen Ausgleich, da beide jedenfalls ihre bestimmtesten Ueberzeugungen ausgesprochen, die Verschiedenheit also in der Auffassung liegen muß.

Dem Anscheine nach lautet der Widerspruch folgendermaßen:

*) Welt als Wille und Vorstellung. I, S. 525.

**) Loc. cit. p. 531.

Kant: „Für die Thiere gibt es keine Objecte; nur Sinneseindrücke und Vorstellungen.“ Schopenhauer: „Für die Thiere gibt es Objecte, die ihnen ebensogut als Vorstellungen in der anschaulichen Erkenntniß gegeben sind, wie dem Menschen.“ Am deutlichsten ist letzteres ausgesprochen in der „Welt als Wille und Vorstellung“ *): „Aus dem Gesagten ergibt sich, daß alle Thiere Verstand haben, selbst die unvollkommensten: denn sie alle erkennen Objecte und diese Erkenntniß bestimmt als Motiv ihre Bewegung.“

Ich will nun suchen, diesen scheinbar schreienden Widerspruch aufzulösen und jeder der beiden Behauptungen ihr Recht widerfahren zu lassen. Zunächst müssen wir unbedingt Schopenhauer darin beistimmen, daß der thierische Intellect seinem Wesen nach objectiv ist, d. i. daß er die enge Sphäre der Außenwelt, auf welche das Thier mit seinen Bedürfnissen angewiesen ist, erleuchtet; denn nur zur besseren Befriedigung dieser Bedürfnisse ist der Intellect überhaupt vorhanden, seine ganze Richtung geht also auf die Außenwelt, die für das Thier gewiß sehr real ist und in der es sich eben dadurch trefflich zurechtfindet. Auch daß das Thier sieht, unterscheidet und demnach auch Vorstellungen hat, die selbst einen bestimmten Grad von intellectualer Anschauung (wiewohl als noch unentwickelten Keim) voraussetzen, müssen wir Schopenhauer unbedingt zugeben. Ich glaube auch nicht, daß Kant dies Alles in Abrede gestellt hat.

Dagegen müssen wir die Ansicht Schopenhauer's, daß „das Thier Vorstellungen hat in derselben Weise wie der Mensch“, daß es gleichfalls „die Ursache, welche auf seinen Leib wirkt, als Object im Raume anschaut“ **) unbedingt verwerfen oder doch gewaltig einschränken.

Wie weit überhaupt das Vorstellungsvermögen des Thieres geht, ist eine Frage, die noch einer gründlichen Untersuchung auf Grund vorsichtig angestellter Versuche und unbefangener Beur-

*) I, S. 24.

**) Welt als Wille und Vorstellung. I, S. 25.

theilung bedarf. Das Eine aber ist gewiß, daß der Kreis der Vorstellungen bei dem Thiere sehr beschränkt ist; denn überschritte er die Gegenstände seiner Bedürfnisse, so wären (abgesehen von der Unerklärlichkeit eines solchen Vermögens) derartige Vorstellungen offenbar nicht nur ganz unnütz, sondern sogar verderblich, da sie die Sicherheit seines Thuns nur verwirren und eben dadurch sehr beeinträchtigen würden. Ja wir sind nicht einmal berechtigt, dem Thiere gesonderte, d. h. scharf abgegränzte Vorstellungen zuzuschreiben, da dies ein Vermögen ist (das Anschauungsvermögen oder das Auffassen der Gestalt) das sich der Mensch entschieden erst mit dem Wachsthum seiner schöpferischen Thätigkeit und unter der Einwirkung des Denkens allmählich hat aneignen müssen und das jetzt eine seiner höchsten Eigenthümlichkeiten ausmacht, da es mit der Vernunft im innigsten Zusammenhange steht. Sonderung und Abgränzung der Vorstellungen aber ist die erste Bedingung ihrer Selbständigkeit in dem Bewußtsein eines vorstellenden Wesens, und damit zugleich, wie sehr einleuchtend ist, die Bedingung ihrer Reproducibilität in diesem Bewußtsein. Nun ist aber Reproduction, d. h. Erneuerbarkeit von gehabten Vorstellungen die allerwichtigste Grundlage einer Erkenntniß, welche das von den Sinnen aufgenommene Material aufbewahren, verwerthen, zu einem Gesammtwissen verarbeiten und so von Geschlecht zu Geschlecht übertragen soll.

Man braucht nur daran zu denken, wie wir z. B., wenn wir ein Zimmer betreten, die in demselben befindlichen Gegenstände alle als gesonderte Vorstellungen auffassen und dieselben in durchgängige räumliche und causale Verbindung miteinander setzen, wodurch sich Alles zu einem geordneten Gesammtbilde vereinigt und wir im Stande sind eine detaillirte Schilderung von dem Zimmer zu geben. Dagegen werden für das klügste Thier, z. B. den Hund, alle Dinge ineinanderfließen, keine Vorstellung sich von der anderen absondern, noch weniger in einem richtigen Zusammenhange mit derselben stehen: es ist wohl eine allgemeine, verworrene Vorstellung vorhanden, aber diese trägt bei weitem mehr den Charakter des Receptiven, d. h. des Ein-

druckes als der schöpferischen Wirksamkeit der productiven Phantasie, wie sie bei dem Menschen in so hohem Maße entwickelt ist. Und dieser Sachverhalt muß auch Kant vorgeschwebt haben, wenn er, wie er öfter thut, die Vorstellungen als „etwas unmittelbar Gegebenes" oder die Phantasie als „ein blindes Vermögen" darstellt: er will eben damit nur sagen, wie unvollkommen und ungeordnet das Alles noch ist, wenn nicht das befruchtende Denken hinzukommt.

Das Vorstellungsvermögen des Thieres steht unter dem Banne der Gegenwart, d. h. des unmittelbaren Eindruckes der Sinne; da die Vorstellungen sich noch nicht gesondert haben, also noch nicht zur selbständigen Existenz gelangt sind, so können sie sich auch nicht, wie dies bei dem Menschen geschieht, erneuern, sogar gegen seinen Willen zudrängen und endlich auch der Disciplin seines Willens fügen, d. h. in geordneter, regelmäßiger Folge sich ihm darstellen und so das Bewunderungswürdige leisten: eine Welt in seinem Bewußtsein schaffen, welche, obgleich nur Vorstellung, dennoch in durchgängigem Rapport und Uebereinstimmung mit der objectiven Welt da draußen steht.

Wenn wir nun aber, wie Schopenhauer thut und wie wohl auch Kant ohne weitere Untersuchung, die durch Erfahrung hätte geführt werden müssen, annahm, das Vorstellungsleben des Thieres in einer solchen Weise erhöhen, daß sich die äußeren Objecte gleichsam ganz von selbst in Vorstellungen verwandeln und dann in der Erinnerung haften, sich also gleichfalls ganz von selbst erneuern und reproduciren: dann freilich müssen wir in der Thierseele ein regelloses, durchaus nur nach dem empirischen Gesetze zufälliger Association sich vollziehendes Spiel von Phantasmen annehmen, welches erst noch der ordnenden Gewalt der Vernunft, d. h. des Denkens harrt, um zu einem organisirten Ganzen bewußter, objectiver Erfahrung zu werden. Dann aber war Kant in seinem vollen Rechte, indem er behauptete, die Schatten der Vorstellungen erhielten erst dadurch Realität, daß nun das Denken noch hinzukomme und vermittelst des Begriffes (der bei Kant auf dem aprioriſchen Grunde der reinen

Verstandesbegriffe ruht) der Vorstellung wieder ihre Stelle in der Außenwelt anweise, aus welcher sie ursprünglich durch Sinnesempfindung aufgenommen worden ist. Um mich eines mythologischen Bildes zu bedienen: Die Schatten der Vorstellungen trinken das Blut des Denkens und erwachen dadurch wieder zum Leben; sie selbst sind aber doch nur εἴδωλα, Nachklänge früherer durch die Sinne aufgenommener Vorstellungen, wenn auch nicht identisch, so doch sehr verwandt mit den Traumbildern.

Die Zucht und Energie des Denkens also ist es, welchem Kant die hochwichtige Rolle zuschreibt, das Vorstellungsleben zu ordnen und zwar indem es das letztere stets auf eine Wirklichkeit bezieht, also objectiv macht. Und hierin müssen wir ihm durchaus zustimmen, wenn wir die Voraussetzung annehmen, daß es eine frühere Stufe gibt, auf welcher regellose, ungeordnete Schaaren von Vorstellungen das Bewußtsein beherrschen, das vernunftlose Wesen also dieselben nur vorüberziehen sieht, ohne im Stande zu sein, sie als das, was sie sind, als Bilder einer Wirklichkeit aufzufassen und zu benutzen. Die Recognition im Begriffe ist, wie Kant sehr richtig hervorhebt, erst das was die Vorstellung zum Objecte stempelt. Daß ich sagen kann: hoc est illud, diese gegenwärtige Wahrnehmung ist ein Baum, das nämliche Wesen, von dem ich schon zahlreiche Vorstellungen früher hatte; oder auch hoc est illud, diese Vorstellung, die ich im Augenblicke in meinem Bewußtsein habe, ist ein Baum, der als Object irgendwo und irgend einmal von mir ist wahrgenommen worden: das ist die Brücke, die von meinen Vorstellungen zu der Wirklichkeit führt und einen beständigen, unausgesetzten Verkehr, eine unaufhörliche Wechselwirkung zwischen beiden ermöglicht.

Schopenhauer ist also nur soweit im Rechte, daß er sagt: Auch für die Thiere gibt es eine reale, objective Welt, die ihnen als Vorstellung entgegentritt; er übersieht aber den wichtigsten Punkt der Frage, der offenbar lautet: Wie entstehen denn einzelne Vorstellungen? Und wie werden diese Eigenthum des

Bewußtseins, so daß sie überhaupt — ohne Anwesenheit des Objects — sich reproduciren können? Und wie erlangt denn das Subject die Fähigkeit, diese sich reproducirenden Vorstellungen beherrschen und sie dann spontan auf eine Wirklichkeit beziehen zu können? Da das letztere offenbar die höchste Leistung ist, so ist es ganz gewiß auch der Kernpunkt des Denkens und wir werden daher Kant vollkommen beistimmen und sagen: Objecte denken kann nur der Mensch.

Daraus folgt denn der Satz: Für die Thiere gibt es keinen Gegenstand; denn es ist ebenso unbegreiflich, daß es ein Object geben kann, ohne daß es gedacht wird, als daß es ein Denken gibt, dessen Inhalt nicht Objecte (abgesonderte, bestimmte Erscheinungen in Zeit und Raum) wären. Wenn dem Leser obiger Satz paradox und geradezu verblüffend erscheinen sollte, so möge er sich einstweilen gedulden, im Laufe unserer Untersuchung wird sich allmählich Licht verbreiten und das was ihm jetzt unglaublich dünkt, mit voller Ueberzeugungskraft sich geltend machen. Zunächst möge er nur an der schon öfter betonten Wahrheit festhalten, daß der objective Charakter das wahre Wesen des Denkens ist und daß es nur an den Objecten und durch die Objecte in den Stand gesetzt worden ist, auch das Unsinnliche, das Apriorische, das Geistige zum Gegenstande seiner Betrachtungen zu machen.

Nachdem wir nunmehr den genannten Gegensatz der beiden Denker in der Weise ausgeglichen haben, daß wir mit Schopenhauer sagen: die Wahrnehmung der Thiere ist schon gleich objectiv; erst wenn die abstracten Begriffe hinzukommen, entsteht eine höhere reflectirte Erkenntniß de seconde main, Kant dagegen vollkommen zugeben, daß durch das Denken, die Begriffe, erst Objecte entstehen können, haben wir noch die sehr wichtige Frage nach dem Verhältnisse der Imagination oder des Vorstellungsvermögens zu dem Denken selber zu prüfen und dabei die von beiden Denkern übersehene oder gering angeschlagene Wirkung des Denkens auf das Anschauungs- oder Vorstellungsvermögen genau ins Auge zu fassen. Daß diese

Wirkung von unermeßlicher Bedeutung sein muß, geht schon daraus hervor, daß das Denken unzertrennlich mit dem Anschauungsvermögen verknüpft ist, daß es überhaupt keinen anderen Gegenstand hat, als die aus letzterem ihm zufließenden Data; und daß es daher gewiß nicht zu viel gesagt ist, wenn wir die ganze intellectuale Anschauung, die von Schopenhauer so vortrefflich (namentlich in der Vierfachen Wurzel § 21) analysirt und charakterisirt worden ist, als ein Product des Denkens bezeichnen.

Daß wir ein aprioriſches Vermögen der Imagination besitzen (eine reine transscendentale Syntheſis der Einbildungskraft), das hat Kant in der „Critik der reinen Vernunft" auf's evidenteſte bewieſen. Auch die allereinfachſte Sinneswahrnehmung, das Hören eines Tones während einer ganz kurzen Zeitdauer, das Sehen einer noch ſo kleinen Ausdehnung wäre ganz unmöglich ohne eine ſolche activiſche, ſynthetiſche Kraft: ich glaube dies im erſten Theile ſo klar als möglich dargelegt zu haben. Die transſcendentale Bedingung alles Vorſtellens iſt demnach eine productive Einbildungskraft, aus welcher ſich nachmals die für das Denken ſo hochwichtige und durchaus unentbehrliche reproductive Einbildungskraft (unabhängig von den directen Erregungen der Sinnlichkeit) entwickelte. Letztere Function iſt es, deren Entſtehung und Bedingungen wir hier zu betrachten haben, da Jeder leicht einſieht, wie von ihr allein die ſpontane Erneuerung früher gehabter Eindrücke abhängt, eine Leiſtung, die wir oben als eine der Hauptgrundlagen objectiver Erkenntniß neben der Mittheilung und Uebertragung bezeichnet haben, ja die wir eigentlich als nothwendige Bedingung der beiden letzteren betrachten müſſen.

Ich entferne mich hier von der Kant'ſchen Darſtellung, deſſen Syſtematik die blos ſinnliche Einheit der Apprehenſion von der Syntheſis der Reproduction in der Phantaſie und der Recognition im Begriffe ſondert. Ich thue dies, weil unſere Aufgabe iſt, das Denken bis zu der (von Kant vermutheten) Wurzel zu verfolgen, aus der gemeinſam Sinnlichkeit und Den-

ken sich entzweit haben und gesondert emporgewachsen sind. Ich sage deshalb hier: auch nicht die allergeringste Synopsis der Anschauung durch die Sinne wäre möglich, ohne die active Kraft der Phantasie, deren synthetische Function die transscendentale Bedingung aller Sinneswahrnehmung ist. Der Leser sieht, wie wir im kleinsten Keime alles das zusammenfassen, was sich nachmals (im Denken) zu einem so wunderbar gegliederten Organismus entfaltet hat. Und nur so, nur unter dieser Annahme ist es möglich, das Zusammenstimmen der Sinnlichkeit mit der Function des Verstandes und der abstracten Vernunftbegriffe überhaupt zu erklären, die ja sonst, wenn sie nicht aus einer Einheit hervorgegangen wären, ewig getrennt bleiben müßten.

Nun ist diese productive Einbildungskraft bei den Thieren — und je niedriger dieselben stehen, umsomehr — mit der receptiven Sinnlichkeit noch auf's Innigste verwachsen, ja man kann wohl sagen, ganz in dieselbe eingebettet, so daß wir in unserem hellen Vorstellungs- und Anschauungs-Vermögen uns nur außerordentlich schwer die hier gleichwohl stattfindende Activität zu denken vermögen und es deshalb nicht zu verwundern ist, wenn Kant von einer „blinden Kraft" des Vorstellungsvermögens und sogar davon redet, daß Anschauungen geradezu durch die Sinne empfangen werden. Eine überwiegende Passivität solcher Anschauungen muß auch entschieden angenommen werden und wird in folgender Weise am richtigsten gedeutet und leicht verstanden werden.

Das Thier steht noch ganz unter der Herrschaft des Willens und des Empfindungslebens (deren Zusammenwirken Trieb genannt wird). Seine Sinne, die von der äußeren Welt Eindrücke empfangen, sind deshalb nur auf die enge Sphäre der Wahrnehmungen gerichtet, die mit jenem in Zusammenhang stehen. So sehr deshalb Phantasie und Verstand nothwendig sind, um irgendeine Wahrnehmung zu machen, so ist es doch stets nur das gegenwärtige Object, das sie hervorbringt und indem es auf den Trieb einwirkt, das Thier zum Handeln veranlaßt. Man kann deswegen nicht sagen: das Thier erinnert sich,

ſondern muß ſagen: es wird durch das Object erinnert. Häufige Wiederkehr der gleichen Erſcheinung, die dem Thiere durch Luſt oder Unluſt intereſſant geworden iſt, wird nothwendig das receptive Sinnesorgan in ſolcher Weiſe disponiren, daß ihm der Eindruck geläufiger wird, daß z. B. das Auge gewiſſe Verbindungen immer ſchneller und geübter erfaßt, daß alſo mit anderen Worten der Eindruck und die gegenwärtige Vorſtellung immer bekannter wird. In ſolcher Weiſe iſt die Peitſche dem Hunde ein bekannter und geläufiger Sinnes-Eindruck; ſobald er ſeinen Herren darnach greifen ſieht, entflieht er ängſtlich. Wir haben aber nicht das mindeſte Recht, anzunehmen, daß der Hund die Peitſche als ein abgeſondertes, geſtaltetes Weſen aufzufaſſen und ſich vorzuſtellen vermöge; denn um das zu können, müßte er nothwendig denken. Darum vermag er aber noch viel weniger, dieſe Vorſtellung in ſeiner reproductiven Einbildungskraft zu erneuern, weder unwillkürlich noch ſpontan: ſie kann eben nur durch das unmittelbar auf die Sinne wirkende Object erneuert werden, allerdings mit dem dunkelen Bewußtſein, daß ſie früher ſchon da war, denn dieſe Vorſtellung iſt auf's innigſte mit dem Willen, dem Gefühle der Unluſt aſſociirt. So vermag ein Geruch, ein Ton auf unſer Gemüthsleben zu wirken, ohne daß wir durch deutliche Bilder und Vorſtellungen uns klar zu werden im Stande ſind, welche angenehme oder unangenehme Empfindung aus ferner Vergangenheit dadurch wachgerufen wird. Es iſt daher für die Thierſeele ganz unmöglich, Vorſtellungen feſtzuhalten und zum Objecte der Betrachtung zu machen, Vorſtellungen mit einander zu vergleichen, mit einem Worte zu denken.

Aus dem Geſagten ergibt ſich, daß ſowohl Kant wie auch Schopenhauer die Sache viel zu leicht genommen haben und beide ſich auf dem Irrwege befanden, erſterer indem er eine Vielheit von Vorſtellungen, letzterer indem er eine Vielheit von Objecten unabhängig vom Denken angenommen hat. Kant lenkt wieder zur Wahrheit ein und macht ſeinen Fehler dadurch gut, daß er die Nothwendigkeit des Denkens, um jene Vorſtel-

lungen objectiv zu machen, ausdrücklich hervorhebt, Schopenhauer, der ihm hierin widerspricht, indem er wenigstens die Activität der Vorstellungskraft als wesentliches Requisit zur Auffassung von Objecten betont. Für uns dagegen ist Bildung von Vorstellungen, productive und reproductive Einbildungskraft in ihrer höheren Bedeutung oder Anschauungsvermögen sowohl von dem Auffassen von Objecten als von dem eigentlichen Denken ganz unzertrennlich; es ist eine und dieselbe Kraft, welche nur von verschiedenen Seiten betrachtet wird. Wie wäre ein Denken ohne Anschauungen, wie wäre Vernunft-Anschauung ohne Vernunft möglich? Es ist deshalb nicht anders denkbar, als daß das Anschauungsvermögen mit dem Denken und das Denken mit dem Anschauungsvermögen gewachsen ist und sich entwickelt hat.

Jetzt wollen wir uns denn noch etwas eingehender mit der Gabe der reproductiven Einbildungskraft beschäftigen, da wir ihre unermeßliche Wichtigkeit für das Denken einsehen gelernt haben. Denn, da nicht das gemeinsame Empfinden und Wollen, sondern das gemeinsame Vorstellen Grundbedingung einer allgemeinen, mittheilbaren und übertragbaren, d. h. objectiven Erkenntniß ist, so kommt Alles auf die Möglichkeit der Erneuerung von Vorstellungen an und zwar unabhängig von der direkten Wirkung der Gegenstände auf die Sinne, also unabhängig von der Gegenwart der Dinge.

Erneuerung der Vorstellungen oder die Reproductionskraft ist, wie bereits bemerkt, nur aus der productiven Einbildungskraft erklärlich. Es kann sich nichts reproduciren, es sei denn, daß es schon einmal producirt worden ist, und zur Bildung auch der geringsten Vorstellung ist immer ein gewisser Grad von Activität vonnöthen. Nun sind allerdings die Vorstellungen bei ihrem ersten Entstehen ganz innerhalb der Sinnlichkeit und bedürfen der unmittelbaren Mitwirkung der letzteren, daher bei den Thieren Vorstellungen fast ausschließlich durch directe Erregungen der Sinnlichkeit zu Stande kommen. Aber es geht auch hier wie bei der Einübung unserer Bewegungsglieder, die

zuletzt das anfangs mühsam Erlernte gleichsam von selbst und mit mechanischer Sicherheit ausführen. So ist es also erklärlich, daß immer wiederkehrende Vorstellungen sich ebenfalls gleichsam von selbst und ohne unser Zuthun in den Sinnesorganen erneuern. Jedenfalls ist hier Activität der Willensorgane mit im Spiele, gerade wie unsere Beine bei oft betretenen Wegen und unsere Hände bei oft geübten Verrichtungen als Wille activ sind, obschon diese Thätigkeit nicht in die Einheit unseres vorstellenden Bewußtseins tritt.

Solche Vorstellungen sind also Affectionen der Sinnlichkeit, die von innen, von dem thätigen Organismus aus verursacht werden. Krankhafte Erregtheit kann denselben, wie bekannt, den Schein der Wirklichkeit geben, sie zu Hallucinationen steigern. Es ist damit, wie wenn ein innerer Druck auf den Geruchsnerven uns irgend einen scheinbar von Außen kommenden Geruch oder eine innere Affection des Gehörnerven uns ein Klingen, Sausen und Brausen wahrnehmen läßt.

Derartige durch Uebung geläufig gewordene und gleichsam mechanisch sich erneuernde Vorstellungen erklären die ungemeine Geschwindigkeit, die staunenswerthe Virtuosität, mit welcher der Gesichtssinn unzählige Eindrücke und Objecte gleichsam mit Einem Blicke überschaut und zusammenfaßt und ganz besonders allem Gesehenen den objectiven Charakter verleiht, indem wir ganz und gar nicht bewußt sind, daß das Alles nur Empfindungen unseres Sehnerven in seinen Verästelungen auf der Netzhaut sind, sondern die Dinge als ganz unabhängig von unserem Empfinden, als für sich seiend, draußen wahrzunehmen glauben.

Nun ist es trotz alledem und so sehr auch die ganze Außenwelt von uns direkt empfunden zu werden scheint, ganz unzweifelhaft, daß alle diese Vorstellungen erst von uns geschaffen werden, daß die Sinnlichkeit durchaus nicht im Stande ist, sie uns, wie Kant sich ausdrückt, zu geben. Wir sehen in den eingeübten, uns geläufig gewordenen Formen und es kann deshalb nicht verwundern, daß das Sehen erst erlernt werden muß, daß verschiedene Menschen denselben Gegenstand verschieden sehen.

Wie ganz anders erscheint doch der gestirnte Himmel dem Auge des Astronomen und dem des Kindes, des Landmannes! Was aber eingeübt, was erlernt und angeeignet werden muß, das ist eine Kunst und setzt also Activität unbedingt voraus.

Es fragt sich nun also hier: Ist diese Activität unseres Sehorgans, welche offenbar mit der Imagination auf's engste zusammenhängt, indem sich das erstere darauf eingeübt hat, vermittelst der Lichtstrahlen die Objecte nach bestimmten Linien und Umrissen zu betasten, etwa identisch mit der Activität unseres Verstandes und seiner intellectualen Anschauung, so daß also unsere Vorstellungen stets sinnlich sein müßten und nur durch Reproduction in dem Sinnesorgane selbst von uns erneuert und zum Denken verwandt werden können: so daß also Vorstellung wirklich, wie Lazar Geiger meint*), nichts anderes wäre, als „die Erinnerung der Empfindung" und man demnach auch von Vorstellungen eines Geschmacks, Geruchs, der Wärme u. s. w. reden könnte.

Das Letztere ist ein arger Irrthum, und daß selbst ein so ausgezeichneter Geist, wie L. Geiger demselben verfallen ist, beweist nur, wie allgemein verbreitet derselbe sein muß, und wie gefährlich es immer ist, bei philosophischen Untersuchungen nicht von Kant auszugehen. Es ist eben auch hier ein Hysteron Proteron, eine Verwechselung der Wirkung mit der Ursache. Nicht die passiven Reproductionen unserer Sinnlichkeit sind bereits Vorstellungen oder Ursache unserer Vorstellungen: sondern weil wir activ vorstellen, deswegen sind wir im Stande, Vorstellungen, wenn auch dem Anscheine nach ganz unwillkürlich, zu reproduciren. Das durch meine beiden Objectivsinne — Getast und Gesicht — in Zeit und Raum nach Außen Verlegte, das ist eine Vorstellung: und bei diesem Verfahren ist, wie bereits öfter gezeigt, die (receptive, sinnliche) Empfindung nur Mittel, um das hervorzubringen, was außerhalb der Empfindung, also scheinbar ganz für sich existirt, was aber in Wahrheit

*) Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft. I, S. 30, 32, 35.

nichts anderes ist, als ein Product meines Verstandes mit den beiden Urformen der Sinnlichkeit, Zeit und Raum.

Bei der Hervorbringung einer solchen Vorstellung kann nun unser Verstand ganz auf die gegenwärtige Affection der Sinnlichkeit angewiesen sein — und dann ist er einem Mann vergleichbar, der im Dunkeln auf einem ihm unbekannten Gange an den Wänden beständig tastend sich zurechtfindet: oder er vermag die Vorstellung ganz aus sich, ohne äußere Anregung der Sinnlichkeit zu schaffen oder zu reproduciren — dann ist er ein Mann, der auch im Dunkeln auf sehr complicirten Wegen sich leicht bewegt, weil diese ihm bekannt sind. Zwischen diesen beiden Extremen sind aber noch viele mittlere Stufen denkbar, bei denen bald mehr, bald weniger an die Sinnlichkeit appellirt, d. h. die tastende Hand zu Hülfe genommen werden muß.

Bei jeder sinnlichen Anschauung gelangt also schon der Verstand bald mehr, bald weniger zur Geltung, indem er zeitliche und räumliche Bestimmungen in den Affectionen der Sinnesnerven auffaßt und dieselben zu einem Bilde vereinigt. Dieses Bild wird nun dadurch Eigenthum der reproductiven Einbildungskraft, die niemals ohne Mitwirkung der Sinnlichkeit, also des eigentlichen Sinnesorgans fungiren kann: nur daß das letztere in diesem Falle nicht mehr von außen, sondern von innen angeregt wird.

Es ist nun sehr leicht einzusehen, warum der Verstand und die Vernunft so ganz vornehmlich auf den Gesichtssinn und die durch ihn ermöglichte Reproduction angewiesen, ja mit ihm unlöslich verwachsen sind. Denn er gibt 1) unzählige Data im Raume, welche der Verstand nach diesem Schema schon bei dem directen Sehen zusammenfaßt und ordnet; 2) diese durchgängige räumliche Bestimmtheit, die der gegenwärtigen Anschauung eignet und wodurch ein Bild zu Stande kommt, muß natürlich auch beim Spiele der Einbildungskraft, also in der Reproduction des Bildes wieder zum Vorschein kommen und da der Verstand auch hierbei betheiligt ist, so übt er seine Kraft auch an den bloßen Vorstellungen. Dadurch vermag nun der Verstand eine Herrschaft

über die Vorstellungen zu gewinnen; denn er ist in der Einbildungskraft nicht minder thätig, als bei der unmittelbaren Anschauung.

Wenn ich z. B. eine Landschaft sehe, so ordne ich dieselbe nach einer allseitigen räumlichen Bestimmtheit (dessen was mir als bloßer Sinneseindruck gegeben ist) zu einem Bilde; wenn ich nun dieses Bild in meiner Erinnerung reproducire, so ist die dabei in der Einbildung entstehende Vorstellung, sosehr das Sinnesorgan dabei betheiligt sein mag, wahrhaftig kein bloßes passives Nachbild, sondern es ist eben wegen dieser durchgängigen räumlichen Bestimmtheit, also wegen des Antheiles meines Verstandes in meinem Bewußtsein reproducirbar.

Daß die transscendentale Anschauung, welche die empirische erst möglich macht, es nicht mit der Qualität der Sinnes-Affectionen, also nicht mit Lichtwirkungen im Auge, noch mit Druckempfindung in den Fingerspitzen zu thun hat, sondern daß sie alles dies nur als reine Data des Raumes dem Verstande überliefert, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Die reine Objectivität unserer Vorstellungen ist die mathematische, bei welcher es sich ausschließlich um die reinen Formen von Zeit und Raum und um Zahlen, also nur um ein Mehr und Weniger, nur um Relationen der Quantität handelt.

Uns genügt es, hier gezeigt zu haben, daß und auf welchem Wege das rein Innerliche und Subjective unserer Empfindungen sich in ein Aeußeres, in Vorstellungen zu verwandeln im Stande ist, und wie sie nur durch diese Objectivität Gegenstand des Denkens werden können.

Der objective Charakter der menschlichen Erkenntniß.

Mit dem Nachweis, daß Begriffe, jene wahren und specifischen Elemente des menschlichen Denkens, nur aus Vorstellungen und niemals direkt aus Empfindungen sich bilden können, haben wir den objectiven Charakter des Denkens zweifellos festgestellt. Diese Wahrheit, die in vollkommener Uebereinstimmung mit der Kant'schen Lehre steht, ja recht eigentlich auf ihr, als auf einem unerschütterlichen Grunde ruht, wird uns als philosophische Leuchte bei unseren ferneren Untersuchungen dienen und uns vor Irrthümern und falschen Wegen, die bei einem so außerordentlich schwierigen und dunkeln Gegenstande nur schwer zu vermeiden sind, bewahren.

Ich habe in dem vorigen Abschnitte angedeutet, wie verhängnißvoll der Mangel an Unterscheidung zwischen den Empfindungen und Vorstellungen für den trefflichen Lazar Geiger geworden ist, wie ihm dadurch eine Lösung des großen Problems des Ursprungs der Vernunft — trotz seines wahrhaft philosophischen Geistes und energischen Vorandringens nach den Tiefen des urweltlichen Denkens — für immer unmöglich gemacht wurde. Daß damit nicht zuviel gesagt ist, mögen folgende Stellen erweisen.

In dem „Ursprung der Sprache" sagt er*):

„Alles Denken ist durch Vermittelung der Sprache aus der Wahrnehmung durch den Gesichtssinn hervorgegangen. Eine

*) S. 185.

eigentliche Denkfunction besteht nicht. Der Begriff ist die in Folge tausendjähriger Gewohnheit um den Sprachlaut vereinigte Gruppe von Empfindungserinnerungen, welche dem Individuum überliefert, zum Theil von ihm wiedererlebt, zum Theil auch durch hinzugekommene Erlebnisse in ihm ewig verändert wird." „Ueberhaupt ist das was den Menschen wesentlich auszeichnet, das Vermögen der Unterscheidung."

Der Irrthum ist hier so handgreiflich und steht in so direktem Widerspruch mit allem in dieser Schrift Dargelegten, daß er wohl keiner Widerlegung bedarf. Wo ist denn eine Möglichkeit, Empfindungserinnerungen zu überliefern? Und wie könnte denn überhaupt ein Begriff Bestand haben, wenn er nur der Inbegriff einer Empfindungsgruppe wäre? Sind nicht Empfindungen, abgesehen daß sie stets individuell sind, das Flüchtigste, Wandelbarste, Unsicherste was es gibt? Nein, der Begriff war bei seinem ersten Entstehen (und ist es die ganze, unermeßliche Zeit der Vernunftentwickelung stets geblieben) etwas Gedachtes, d. h. aus den Elementen der Vernunft, Zeit, Raum und Causalität Gebildetes, und diese Elemente sind der Vernunft von den Vorstellungen und keineswegs von den Empfindungen überliefert worden. Eine richtige Ahnung Geigers war, daß Sprache und Vernunft unmittelbar und ausschließlich an den Gesichtssinn und die Gesichtswahrnehmungen anknüpfen: aber statt den wahren Grund dieser Erscheinung aufzusuchen, welcher darin liegt, daß der Gesichtssinn der vorwiegend objective ist, wodurch er die fruchtbare Quelle fast aller unserer Vorstellungen ist, nahm er an, daß der Sprachlaut genügte, um die Gesichtswahrnehmungen zu bewirken, zu sondern und zu vervielfältigen und so das Vermögen der Unterscheidung hervorzubringen. Der Zusammenhang bleibt ganz unerklärlich und es kann dabei weder die Entstehung des Sprachlauts, noch die Entwickelung des Anschauungsvermögens durch letzteren irgendwie begreiflich werden. Es ist nicht zu leugnen, mit seiner Annahme des „sinnlichen Unterscheidungs-Vermögens" als Wesen der Vernunft, steht Geiger noch auf dem Standpunkte Locke's und Hume's, die

gleichfalls die ſinnlichen Eindrücke mit den Ideen identificiren und die Wahrnehmung als eine direkte Wirkung der Außenwelt auffaſſen. Der Inhalt des unſterblichen Werkes Kant's geht dagegen faſt ausſchließlich auf die Löſung der einen Frage: „Wie gelangt die Vernunft zur Syntheſe?“

Der genannte Irrthum iſt denn auch Schuld, daß Geiger den unermeßlichen Abſtand zwiſchen Thier und Menſch — den er an manchen Stellen übrigens richtig würdigt, wie er ſich denn ſeines wahren Weſens, das im Denken liegt, vollkommen deutlich bewußt war — bedeutend unterſchätzt, ja ſogar die Erziehung des Thieres zum Vernunftdenken für möglich hält.

„Beſonders beachtenswerth“, ſagt er *), „iſt hier das Sprechen der Vögel, weil dieſe zur Nachahmung der Laute beſonders günſtig organiſirt zum Ausſprechen von wirklichen Wörtern abgerichtet werden können, und namentlich auch wegen des bei ihnen mehr als bei den Säugethieren vorwiegenden Geſichtsſinnes, der es ihnen wohl möglich machen könnte, eine Art von Begriffsbild bei dem gelernten Worte zu faſſen, und inſofern zu denken, wenn die Dreſſur entſprechend eingerichtet wird.“

Es hat mich ſchmerzlich berührt, die abgeſchmackte Papageien-Fabel bei dem trefflichen Geiger, wenn auch in ſehr abgeſchwächter Form wiederzufinden. Zum Denken dreſſiren! Es iſt kaum möglich, zwei unvereinbarere Worte zuſammenzuſetzen. Wahr iſt es, daß in unzähligen Lehranſtalten — Dorfſchulen und nicht zum wenigſten Gelehrtenſchulen — Menſchen zu Papageien dreſſirt werden. Aber Papageien zum Denken, zur Vernunft dreſſiren! Das Alteweibermärchen ſollte doch endlich aus allen ernſthaften Schriften verſchwinden.

An einer anderen Stelle **) ſagt Geiger: „Und wer kann mit Gewißheit ſagen, ob ein ſolcher Uebergang (über die Gränzlinie der Thierheit) nicht irgendwo in Wirklichkeit gemacht iſt?

*) Urſprung der Sprache, S. 190.

**) Urſprung und Entwickelung der menſchlichen Sprache und Vernunft. I, S. 83.

ob nicht etwa eine Affenart geringe Ansätze, auf Gestaltanschauung durch einen Laut zu reagiren, im Augenblicke entwickelt, nur ohne bis jetzt in ihrem äußeren Leben zu einem merklichen Verstandeserfolge gediehen zu sein? ... Es bedarf in der That nur dieses einen Schrittes, von einer sichtbaren Gebärde, wie sie auch für gewisse Thiere zuweilen von Interesse ist, bis zum Laute, bis zur Mitbewegung fortgerissen zu werden, damit das Thier aufhöre, Thier zu sein; und dieser Schritt ist an ein Mehr von Schmerzlichkeit der Gesichtseindrücke, von Reizbarkeit durch die gesehene Gestalt geknüpft, von dem wir, wie ich denke, behaupten dürfen, daß es geringer sei, als die Unterschiede eben dieser Reizbarkeit in den Phantasien des Phidias und eines Menschen der ersten sprachbildenden Geschlechter."

Daß dies Alles bare Unmöglichkeit, daß auf diesem Wege niemals so etwas, wie Vernunft und Sprache entstehen konnte, denke ich in den folgenden Kapiteln überzeugend nachzuweisen. Hier genüge es, abermals auf den verhängnißvollen Grundirrthum hinzuweisen, als könne das Denken unmittelbar aus sinnlichen Eindrücken, also aus reiner Passivität, hervorspringen, ein Irrthum, der an obiger Stelle besonders deutlich heraustritt durch die Wahl der Ausdrücke „Schmerzlichkeit" und „Reizbarkeit." An Reizbarkeit und unglaublich rascher Reaction auf Gesichtseindrücke fehlt es wahrhaftig den Affen nicht. Und sehr unglücklich gewählt ist auch das Beispiel des Phidias, dessen gewaltige Phantasie doch gewiß nicht durch ein „Mehr von Reizbarkeit", sondern gerade im Gegentheile durch die ruhige, besonnene Herrscherkraft, durch das Gestalten, Schaffen und Verbinden einzig und allein charakterisirt werden darf. Hier steht Geiger offenbar im Banne des tausendjährigen Irrthums, den Aristoteles verschuldet hat und der ihm immer und immer wieder nachgesprochen wird: „Alle Kunst ist Nachahmung." Alle Kunst liegt vielmehr in der freien Gestaltung.

Die Vorstellungen, deren Entstehung nothwendig aus einer activen Kraft hergeleitet werden muß, sind also das einzige Mittel des Verständnisses und der Verständigung zwischen denkenden

Wesen und zugleich das einzige Mittel, daß ein denkendes Wesen sich selber versteht. Das was an den Empfindungen nach Kant's Ausdruck Materiales ist — also, um deutlich zu reden, der Geschmack eines Apfels, der Geruch einer Rose, die grüne Farbe — kann von dem Denken niemals bewältigt, niemals durch Begriffe analysirt, niemals durch Worte ausgesprochen werden.

Wir werden nun aber, um in unserer Untersuchung möglichst sicher und vollständig zu verfahren, hier gleich die Frage zu erörtern haben, wieso es denn möglich geworden ist, daß gleichwohl in dem Denken, dessen getreuester Ausdruck die Sprache ist, solche Begriffe, wie die von sinnlichen Eindrücken, also z. B. grün, blau, süß, warm u. s. w., sowie das Uebersinnliche und nicht Wahrnehmbare, also die höchsten Abstractionen, entweder der unmittelbar aprioriſchen Elemente wie Zeit, Raum, Ursache oder doch zunächst mit diesen zusammenhängender, wie Zahl, Einheit, Verschiedenheit, Gleichheit, Größe, Verhältniß u. s. w., die doch in Wahrheit für sich nirgends existiren, also niemals Gegenstände objectiver Wahrnehmung bilden können, daß solche Begriffe gleichwohl in dem Denken vorhanden sind und ihre Anwendung finden, und wie denn diese scheinbare Ausnahme von dem objectiven Charakter des Denkens zu erklären sei.

Was nun zuerst die sinnlichen Empfindungen betrifft, so möge hier zunächst darauf hingewiesen werden, daß dieselben, weit entfernt, primärer Besitz der Sprache und des Denkens zu sein, stets nur auf weiten Umwegen und nach unwandelbaren Gesetzen, immer von Vorstellungen ausgehend, in denselben Aufnahme und Ausdruck haben finden können. Der Schall und das Hören geht aus dem Schlagen, das beides verursacht (vergl. Donnerschlag), das Bittere vom Beißen, das Süße vom Weichen und dieses wieder vom Zerriebenen hervor; unsere inneren Schmerz-Empfindungen können wir nicht anders ausdrücken, als daß wir sagen: es sticht, es schneidet, es reißt u. s. w. Vorstellungen und nur Vorstellungen sind es also, welche im Stande sind, das dem Individuum allein unmittelbar Bewußte,

die Innenseite der Empfindung in das Denken überzuleiten, demnach zu objectiviren.

Wie kann ich aber die Begriffe: grün, blau oder roth denken, wenn ich nicht zugleich eine unmittelbare Vorstellung dieser Farben habe? Und wie ist eine solche Vorstellung anders möglich, als durch unmittelbare Empfindung oder Erneuerung d. i. Erinnerung der Empfindung.

Diese Frage, so sehr sie aus einer völligen Verkennung des Wesens des Denkens hervorgeht, wird doch, davon bin ich überzeugt, die meisten Menschen in dem uralten Wahn, daß Denken und Empfinden fast identisch seien, wieder festketten, wenn sie nicht ernstlich derselben zu Leibe gehen und ihren Trug zerstreuen. Ist denn der Begriff des Zahnwehs und das Zahnweh identisch? Und empfinde ich etwa Zahnweh, wenn ich mir dasselbe in Folge des Begriffes „vorstelle"? In Wahrheit kann ich mir dasselbe, da es nur ein innerer Vorgang ist, gar nicht vorstellen, sondern ich kann es nur in Zeit und Raum bestimmen, also objectiviren und aus früher gehabter Empfindung, die ganz ebenso objectivirt sein mußte, in meinem Bewußtsein das Urtheil erneuern, daß es ein arger Schmerz ist. Dieser ruhige, affektlose, uninteressirte und unbeeinflußte Vorgang allein heißt Denken. Die Qualität des Schmerzes existirt für das Denken nicht, diese kann nur unmittelbar erfahren werden. Und so sind wir denn auch nicht im allermindesten befähigt, uns grün, blau oder roth vorzustellen, es müßte denn Jemand ein so construirtes Auge besitzen, daß er diese Farben nach Willkür in demselben reproduciren könnte. Alles was diese Begriffe leisten können, ist demnach, daß wir die Farben, so oft wir mit denselben in sinnliche Berührung kommen, wiedererkennen. Dann aber erinnert die Farbe an das Wort oder den Begriff und keineswegs umgekehrt (wenn sie nicht durch irgend eine zeitliche und räumliche Bestimmung irgendwie vorausgesetzt wird): ein sicheres Zeichen, daß uns die sinnlichen Empfindungen nur durch Erfahrung gegeben werden, daß sie nur empirisch sind und nicht in unserem denkenden Geiste ihren Ursprung haben. Wohl aber

ist bei dieser wie bei allen übrigen Erfahrungserkenntnissen die aprioriſche Gewißheit in uns, daß die Möglichkeit besteht, die gegebene Erscheinung ganz in die reinen Elemente unseres Denkens, nämlich in Zeit, Raum und Causalität aufzulösen, also z. B. die blaue Farbe als reine Bewegung nach ihren Schwingungszeiten zu bestimmen. Das sind dann aber formale Constructionen, welche nur die Erscheinung, nicht das Ding, nur das Dasein, nicht das Wesen*) zum Gegenstande haben. Diese Formen aber sind überall mitgedacht, durch sie allein können wir denken, durch sie allein bestimmen wir das Blau als an einem Orte außer uns befindlich, durch sie allein wird der Naturforscher angetrieben, nach dem höchsten Ziele seiner Erkenntniß, nach der rein mechaniſchen Erklärung der Erscheinung zu streben.

Diese überall mitgedachten Formen der reinen oder aprioriſchen Erkenntniß sind es nun auch, welche die zweite Klasse von Begriffen bilden, welche nicht aus den Wahrnehmungen ihren Ursprung haben, obschon sie, ohne ihre Anwendung auf Wahrnehmungen niemals zur selbständigen Entwickelung in dem denkenden Bewußtsein hätten kommen können, also niemals als Begriffe existiren könnten. Diese Klasse von Begriffen, welche von jeher der anziehendste Gegenstand, aber auch die quälendsten Räthsel für die speculativen Denker gewesen sind, bis Kant ihre wahre Bedeutung und ihre Stelle im menschlichen Denken entschleierte, haben das Eigenthümliche, daß ihnen gar keine objective Realität entspricht, während alle Realität durch sie erst möglich wird.

Kant wollte Zeit und Raum, sowie die oben charakterisirten Wörter der Sinnes-Empfindung aus der Reihe der Begriffe überhaupt ausgeschlossen wissen. Dies kommt daher, daß er bei seiner strengen und heilsamen Sonderung zwischen Sinnlichkeit und Denken, Alles was mit der ersteren zusammenhing, von dem

*) Daher ist über die Art, wie von verschiedenen Menschen die verschiedenen Farben percipirt werden, niemals das Mindeste auszumachen: es wird eben nur vorausgesetzt, daß jeder z. B. Blau auf dieselbe Weise sieht. Wohl aber kann gesagt werden, daß Jemand das Blau nicht sieht, wenn er z. B. farbenblind ist und demnach Objecte nicht unterscheiden kann.

letzteren getrennt halten wollte; Begriffe, sowohl aprioriſche, wie abgeleitete, ſollten nur Functionen des activiſchen Denkens ſein. Und ſo hat man ihm denn bis auf den heutigen Tag blindlings nachgeſprochen, Zeit und Raum ſeien keine Begriffe, ſondern ſinnliche Vorſtellungsarten. Mir ſcheint darin ein ebenſo großer Fehlſchluß zu liegen, als wenn Jemand ſagen wollte, Aepfel und Birnen ſeien keine Begriffe, ſondern nahrhafte Baumfrüchte. Und ich halte es für durchaus nothwendig, daß man ſich hier Klarheit verſchaffe, damit nicht die große heilbringende Wahrheit Urſache zu Verwirrung und ganz falſchen Deductionen werde. *)

Das eigentliche Weſen aller Begriffe iſt ihre Allgemeinheit, es gibt durchaus gar keinen Begriff, der einem individuellen Weſen entſpräche. Sobald ich ſage: „ich habe eine Idee von dieſem Dinge", heißt das eben nur, daß ich allgemeine Beſtimmungen auf dasſelbe anwende und in ihm recognoscire. Nun ſind Zeit und Raum die eigentlichen principia individuationis, d. h. die allgemeinſten und nothwendigſten Beſtimmungen jeder objectiven Exiſtenz. Daß ſie ſelber nicht definirbar ſind, daß ſie nicht analyſirt werden können, beweiſt nur ihre Originalität, d. h. ihren Urſprung aus dem Apriori.

Raum und Zeit ſind Begriffe, denn wir bezeichnen mit dieſem Namen jene Einheiten, die durch Worte fixirt, Mittel und Gegenſtand des Denkens ſind. Kant verdanken wir es, daß wir nun die richtigen Begriffe von jenen Worten haben; vor Kant verbanden die meiſten Menſchen eben falſche Begriffe mit denſelben, d. h. ſie dachten etwas dabei, aber nicht das Rechte

*) Auch Schopenhauer hält die Anſicht Kant's aufrecht: „Was man als Beiſpiele von einfachen Begriffen anzuführen pflegt, ſind gar nicht mehr Begriffe, ſondern theils bloße Sinnesempfindungen wie etwan die einer beſtimmten Farbe, theils die a priori uns bewußten Formen der Anſchauung: alſo eigentlich die letzten Elemente der anſchauenden Erkenntniß." Welt als Wille und Vorſtellung, II, S. 69. Nimmt man dies genau nach den Worten, ſo müßten wir beim Denken des Begriffs bitter ſtets einen bitteren Geſchmack auf der Zunge haben.

und wurden deshalb zu ganz falschen Conclusionen geführt, wie Cartesius, der Räumlichkeit und Körper für identisch erklärte.

Raum und Zeit sind Anschauungsformen, aber eben weil der Menschengeist im Stande war, sie für sich und außerhalb der Anschauungen selbst zu denken, was ihm nur dadurch möglich wurde, daß er sie in Begriffe verwandelte (also offenbar durch Abstraction, denn diese bedeutet nichts anderes, als Fallenlassen von Bestimmungen) wurde eine mathematische Erkenntniß möglich. Die ganze Geometrie hat es nur mit reinen Anschauungen zu thun, aber diese werden geordnet durch Begriffe. Sie beruhen alle auf der Anschauung des Raums; aber außer dieser wird vor allem auch der richtige Begriff vom Raume vorausgesetzt.

Wenn also Kant sagt: Zeit und Raum sind keine abstracten Begriffe, so kann der Sinn unmöglich sein, daß sie als Begriffe nicht durch Abstraction entstanden seien. Das stünde in direktem Widerspruch mit seinen eigenen Aeußerungen: „Wenn wir von allem Wirklichen abstrahiren, so bleibt noch Zeit und Raum übrig. Wenn wir bei einer Empfindung von dem, was an ihr Empfindung ist, abstrahiren, so bleibt noch die Form der Zeit, in welcher sie geordnet ist.“ Zeit und Raum sind also in der That von allen unseren Begriffen die abstractesten.

Ein ander Ding ist aber der Begriff und ein ander Ding sein Object oder sein Inhalt, das ist jene Wirklichkeit, welche ihm entspricht und aus der er seinen Ursprung, seine Existenz in unserem Denken gewonnen hat. Da ist es denn gewiß, daß Zeit und Raum als ursprüngliche Formen unserer Sinnlichkeit angehören und daß alles Objective durch sie und in ihnen erst möglich wird. Wenn dann dem Denken, wie Kant thut, aprioriſche Begriffe zugeschrieben werden, dadurch die Objecte erst gedacht werden, dann ist freilich der große Gegensatz zwischen Formen der Sinnlichkeit und Formen des Denkens berechtigt. Dieser Gegensatz hat aber nur Gültigkeit für die transscendentale Untersuchung über die letzten Quellen unserer Erkenntniß, bei welcher die Unterscheidung zwischen der receptiven Sinnlich-

keit und dem activen Denken den Ausgangspunkt bildet. Da der Begriff für Kant erst da beginnt, wo ein Object gedacht wird, so kann es für ihn nur zwei Arten von Begriffen geben, 1) aprioriſche, ſolche die es möglich machen, daß Objecte gedacht werden können (mithin die Kategorien). 2) empiriſche, dadurch ein wirklicher Gegenſtand der äußeren Wahrnehmung gedacht wird. Nun ſind Zeit und Raum keine Gegenſtände innerer und äußerer Wahrnehmung, indem ihnen durchaus nichts Objectives entſpricht; alſo ſind ſie natürlich für Kant keine Begriffe.

Für uns aber, die wir das begriffliche Denken als eine beſondere Art der Erkenntniß, die nur dem Menſchen und nur vermöge und vermittelſt der Sprache eigen iſt, auffaſſen, die wir alſo die hiſtoriſche Entwickelung des Denkens an der Hand der Entwickelung der Sprache verfolgen, ſind Begriffe etwas ganz anderes. Da ſind denn auch Zeit und Raum Begriffe wie alle übrigen, obſchon ihr Urſprung ein ganz verſchiedener iſt. Ich könnte niemals einen beſtimmten Raum und eine beſtimmte Zeit denken, wenn ſie nicht Urformen meiner Sinnlichkeit wären, aber ich könnte ſie ebenſowenig denken, wenn ſie nicht Begriffe wären, d. h. abgeſonderte durch Worte fixirte Beſtimmungen, die eine Anwendung auf wirkliche Gegenſtände zulaſſen. Nur der Menſch kann einen Tag denken, das Thier kann ihn nur erleben.

Unſere Begriffe unterſcheiden ſich alſo ihrem Urſprunge und ihrem Inhalte nach in drei Klaſſen, nämlich

1) in rein empiriſche, ſolche welche ſich nur auf die unmittelbare Empfindung, alſo auch auf Sinnesempfindung beziehen, die ſtets empiriſch iſt. Da die Empfindung eine der Quellen der Erkenntniß iſt, ſo können dieſe Begriffe nicht weiter analyſirt werden.

2) in rein aprioriſche, welche nur aus den urſprünglichen Formen unſeres Erkenntnißvermögens abgeleitet, gleichfalls keine weitere Erklärung zulaſſen, da ſie die Bedingung aller Er-

klärung sind, also Zeit, Raum, Ursache, Verhältniß, Eigenschaft, Wesen u. s. w.

3) gemischte, die ihren Ursprung aus anschaulichen Vorstellungen, insofern sie durch Empfindung gegeben und durch die intellectualen Formen geordnet sind, ziehen und in welchen also die ganze objective Welt eingeschlossen und befaßt wird.

Letztere Klasse ist bei weitem die zahlreichste und zugleich die ursprünglichste, die beiden ersteren sind erst aus derselben und zwar vermöge einer höheren Abstraction hervorgegangen. Obige Tafel ist indessen sehr belehrend, indem sie uns gleichsam ein übersichtliches Bild der Elemente des Vernunftdenkens darbietet, insofern diese Elemente sich selber in Begriffe umgewandelt haben, mithin selber Gegenstände des Denkens geworden sind. Die zweite Klasse enthebt die erste Klasse dem subjectiven Bereich; aus der Verbindung dieser beiden Klassen entsteht die dritte Klasse — die umfangreichste und wichtigste von allen — denn in ihr liegt der Ursprung und die ganze praktische Bedeutung des menschlichen Denkens. Damit diese letzte Klasse — die objective — entstehen konnte, mußten nothwendig die in den beiden ersten vertretenen Elemente jederzeit mitwirken, obschon es der Charakter des menschlichen Denkens so mit sich brachte, daß es viel, viel später diese Elemente selber aussonderte und indem es sie in Begriffe verwandelte, sie zugleich zu Gegenständen der Betrachtung und Untersuchung machte. Eben die objective Natur des Denkens führte dann naturgemäß zu Selbsttäuschungen und naiven Fragen, als z. B. was für ein Ding denn der Raum sei; ob die Tugenden körperliche Wesen seien, und dergleichen. Der gewöhnlichste und allgemeinste Irrthum im Denken ist der: daß wo ein Wort gegeben sei, auch ein äquivalentes Ding vorhanden sein müsse. Dieser Irrthum stammt direkt aus dem objectiven Charakter unseres Denkens. Er konnte erst endgültig beseitigt werden dadurch, daß Kant der Vernunft eine vollständige Aufklärung über sich selbst und ihr wahres Wesen verschaffte, indem er sie belehrte, daß selbst das was sie für Dinge hielt, nur Vorstellungen seien. Alle bedeutenden

Denker der modernen Philosophie ahnten es und sprachen es aus, daß Worte es seien, mit denen der Mensch sich selber am ärgsten hintergehe *) und daß sie deshalb auch das trefflichste Mittel seien, Andere zu täuschen, sie in dunkele Verstecke zu locken und in ewigem Irrthum oder unheilbarem Wahn zu erhalten. All der unendliche Streit, die erbitterten Fehden der philosophischen und gelehrten Schulen würden sich als leere Wortfechtereien herausstellen und die lautesten Chorführer würden plötzlich verstummen, wenn man vor sie hinträte und fragte: Sage mir nun, was hast du dir bei dem Worte Materie, Geist, Wille, Gott u. s. w. gedacht?

Der objective Charakter der Erkenntniß des Menschen — der nun einmal die unentbehrliche und einzig sichere Grundlage selbst seiner idealsten Schöpfungen, seiner höchsten Gedankenflüge, seiner reinsten Begeisterung ist und immerdar bleiben wird — zeigt sich am deutlichsten darin, daß es der menschlichen Sprache und dem menschlichen Gedanken ganz unmöglich ist, Inneres, d. h. Geistiges anders auszudrücken und zu denken, als vermittelst des Aeußeren, Objectiven, Sinnlichen, also symbolisch. Daher es denn auch kommt, daß wenn man einem cruden Materialisten vom Herzen redet, er darunter sofort einen Fleischmuskel versteht, und wenn man von der inneren Eigenschaft eines bewußten Wesens spricht, er unmittelbar an Nervenzellen und Fäserchen denkt. Anschauliche Erkenntniß ist eben die Basis aller Erkenntniß, Anschaulichkeit die höchste Eigenschaft des Denkens und Redens und alle großen Gedanken, sei es des Dichters oder des Weisen, lassen sich auf eine in glücklicher Stunde wie durch Inspiration ihm gewordene helle Anschauung zurückführen.

Dieser objective Charakter beruht, wie aus unserer ganzen Darstellung hervorgeht, darauf, daß unser Denken in Bezug auf seinen Inhalt durchaus auf die Sinne und ihre Empfindungen

*) „Words as the Tartar's bow", sagte Lord Bacon, „shoot back upon the understanding of the wisest, and mightily entangle and pervert the judgment."

angewiesen ist, deren ursprüngliche Mannigfaltigkeit zu einer Einheit der Erfahrungserkenntniß durch das Denken verarbeitet wird. Von den Empfindungen kann aber, um es nochmals in nuce zu sagen, nichts mitgetheilt und daher auch gedacht werden, als 1) daß sie eine bestimmte Zeit dauern; 2) daß sie auf ein Aeußeres (Räumliches) bezogen werden, und 3) daß dieses Aeußere als die Ursache der Empfindung aufgefaßt wird. Zeit, Raum und Causalität sind demnach die elementaren oder Urfunctionen unserer menschlichen, d. h. allgemeinen, überkommenen und übertragbaren Erkenntniß.

Sind es daher einerseits aus diesen Elementen zusammengewobene Bilder oder Vorstellungen — wie sie hauptsächlich durch den Gesichtssinn als das wahre Werkzeug der objectiven Erkenntniß vermittelt werden —, welche Grund und Inhalt dieser Erkenntniß ausmachen: so haben wir uns andererseits nach einem zweiten nothwendigen Ingrediens einer allgemeinen, mittheilbaren und darum übertragbaren Erfahrung umzusehen, wodurch das Denken einen anderen nicht minder wichtigen und wesentlichen objectiven Charakter erhält. Dieses Ingrediens ist das Mittel der Mittheilung oder die Sprache, an welche das Denken ebenso unwandelbar gebunden ist, dessen es ebensowenig entrathen kann, als der anschaulichen Vorstellungen. Lautsinn und Gesichtssinn, die beiden edelsten und höchsten Sinne des Menschen, mußten zur Bildung von Sprache und Vernunft eine innige Verbindung eingehen, sich gleichsam zu instinctivem Leben durchdringen, sich so zur Schöpfung des Denkens verbünden, daß sie hinwiederum selber von diesem eine stets höhere, und den Zwecken des Denkens dienende Vervollkommnung erhielten, daß der Gesichtssinn zum Anschauungsvermögen, der Lautsinn zum Sprachvermögen sich steigerte.

Worte sind ihrem rein lautlichen Wesen nach nichts anderes als Zeichen von Begriffen: Begriffe schöpfen ihre wahre Substanz aus Vorstellungen und vermögen deshalb auch auf wirkliche Dinge, wie sie uns als Erscheinungen in Raum und Zeit gegeben sind, angewandt zu werden. Wir bedienen uns

jener Zeichen allerdings zur Mittheilung deſſen, was wir denken, aber woher und wieſo ſollen dieſe Zeichen denn eine ſo ungewöhnliche Wichtigkeit haben und nicht ebenſowohl durch andere, gleichgültig welche, erſetzt werden?

Darauf iſt unſere Antwort: Weil Begriffe ohne Worte niemals hätten entſtehen können; weil ein Denken ohne Worte durchaus unmöglich iſt; weil deshalb die Worte nicht blos die Zeichen, ſondern die conditio sine qua non, die Körper der Begriffe ſind, die man von letzteren zwar unterſcheiden, aber niemals ſcheiden kann, ſo wenig als den Körper vom Geiſte, die Vorſtellung von dem Bewußtſein, die Höhe von der Tiefe. Von Außen betrachtet iſt das Wort Schall, nach ſeiner Innenſeite Sinn, Bedeutung. Kein Wort ohne Begriff, kein Begriff ohne Wort.

Die außerordentliche Bedeutung des Gehörſinnes für die Entwickelung der menſchlichen Vernunft war ſchon den Denkern des Alterthums klar: inſtinctiv iſt ſie wohl Jedem bewußt, wie ja ſchon daraus hervorgeht, daß im Deutſchen das Wort Vernunft vom Vernehmen, d. h. „mit Verſtändniß hören“, abgeleitet iſt. So ſagt Ariſtoteles von den beiden Hauptſinnen in ihrem Verhältniſſe zur Erkenntniß: „Die meiſten und mannigfaltigſten Unterſchiede kündet uns der Geſichtsſinn, da ja alle Körper an der Farbe theilnehmen, wie auch die allgemeinen Eigenſchaften der Dinge (nämlich Geſtalt, Größe, Bewegung, Zahl) durch ihn empfunden werden. *) Das Gehör kündet nur die Unterſchiede des Schalls, bei Wenigen auch die der Stimme. Aber accidentell trägt das Gehör das Allermeiſte zu der Erkenntniß bei; denn die Sprache iſt die Urſache des Erlernens vermittelſt des Gehörs nicht durch ſich, ſondern per accidens, denn ſie beſteht aus Worten, jedes Wort aber iſt [nur] ein Symbol.“ **) Der lateiniſche Ueberſetzer, welcher die letzten Worte,

*) Hier anticipirt Ariſtoteles die Locke'ſche Lehre von den qualitates primariae. Er ſtreift alſo zugleich an die Kant'ſchen Vorſtellungen an und hält ſie für Empfindungen.

**) Aristoteles, de Sensu, 1.

ἐξ ὀνομάτων γὰρ συγκεῖται, τῶν δ'ὀνομάτων ἕκαστον σύμβολόν ἐστιν, mit: constat enim ex nominibus, singula autem nomina quarundam notionum symbola sunt*) wiedergibt, fälſcht dadurch den Sinn des Ariſtoteles vollſtändig, ja er macht den letzteren um tauſend Jahre jünger: denn das Alterthum kannte noch nicht die hochwichtige Unterſcheidung zwiſchen dem Worte als Laut und dem was dabei bloßer Gedanke, alſo Begriff ſei, Ariſtoteles hielt alſo die Namen für Symbole der Dinge (vocabula sunt notae rerum. Cic.). Um zu dem Begriffe des Begriffs (notio, conceptus) zu gelangen, bedurfte es nicht weniger, als der angeſtrengten Geiſtesarbeit der ganzen mittelalterlichen Philoſophie.**) Daraus ergibt ſich denn auch, daß das Alterthum niemals die Cardinalfrage der Abhängigkeit des Denkens von der Sprache, noch auch die pſychologiſche Frage der Bedeutung und Wichtigkeit des Lautſinns für die Entſtehung der Begriffe und noch viel weniger das große, transſcendentale Problem, wieſo denn durch das Denken und die Begriffe für uns Dinge, d. h. Objecte entſtehen, zu löſen, ja auch nur aufzuwerfen im Stande war. „Man ahmte mit der Stimme die Dinge nach" ***), das iſt die ganze Antwort, die das Alterthum auf die Frage nach dem Urſprung der Sprache hatte, und auch dieſer Irrthum, von ſeinem größten Denker ausgegangen, ſollte zwei Jahrtauſende auf der Menſchheit laſten.

Die ganze Wichtigkeit und Unerſetzlichkeit des Lautſinns bei dem Proceſſe der Gedankenbildung wird ſich uns erſt in der Folge offenbaren, wenn wir den Urſprung der Sprache und des Denkens darzulegen haben. Dabei wird der eigenthümliche Gegen-

*) Aristoteles latine, ed. Acad. Reg. Boruss. p. 226.

**) Die erſten Verſuche laſſen ſich freilich auch hier im Alterthum nachweiſen. Der Stoiker Zenon ſcheint zuerſt die Begriffe (ἔννοιαι, καταλήψεις) pſychologiſch erörtert zu haben, vgl. Cicero, Acad. post. I, 11 und de Fin. III, 10, 33, an welchen Stellen zum erſten male von notiones rerum und comprehensio facta sensibus die Rede iſt. Welch ungeheuere Ausdehnung haben jene zarten Keime in unſerem heutigen Denken gewonnen!

***) Μίμημα φωνῆς ἐκεινοῦ ὁ μιμεῖται. Platon, Kratylos 423.

satz und durchgängige Antagonismus, der zwischen diesem Sinne und dem Gesichtssinne obwaltet, insbesondere zur Sprache kommen. Hier genüge es, auf den wichtigen objectiven Charakter hinzuweisen, der durch die Sprache wiederum der menschlichen Erkenntniß verliehen wird.

Denn es war die Aufgabe meiner ganzen bisherigen Auseinandersetzung, zu zeigen, daß zur Entstehung einer Erkenntniß, welche den dreifachen Charakter hat, daß sie nämlich

1) mittheilbar,

2) erneuerbar,

3) übertragbar von Geschlecht zu Geschlecht (s. oben S. 330), sein kann, durchaus nur Vorstellungen, keineswegs aber Empfindungen geeignet sind.

Jetzt zeigt es sich aber bei näherer Erwägung, daß Vorstellungen an sich und allein für sich zu diesem Zwecke durchaus nicht genügen können. Denn eine Vorstellung, so sehr ich auch ihren Gegenstand nach außen projiciren mag und dabei denke: da draußen ist ein Baum, ist doch eigentlich einzig und allein in mir, in meinem Bewußtsein und ich kann bis jetzt noch nicht den mindesten Weg einsehen, auf welchem ich dazu gelangen könnte, die nämliche Vorstellung bei einem anderen zu erwecken, auch nicht wie ich sie mit bewußter Absicht in mir erneuern kann: Vorstellungen sind also an sich nicht mittheilbar, nicht erneuerbar und demnach auch nicht von Geschlecht zu Geschlecht übertragbar.

Wenn letzteres also gleichwohl der Fall ist — wie dies ja zweifellos ist — so muß offenbar noch ein neues objectives Element hinzukommen, das den Zauber der Innerlichkeit durchbricht und Mittheilung, Aeußerung ermöglicht. Was das für ein Element ist, darüber kann gleichfalls kein Zweifel obwalten: äußert sich doch alles was lebt einzig und allein durch die Stimme *), jene wunderbare Gabe, die oft mehr als alle Rede die innerste Empfindung zum Ausdrucke zu bringen vermag.

*) Ἔχει τὸ ζῷον ἀκοὴν ὅπως σημαίνῃ τι αὐτῷ· γλῶτταν δε ὅπως σημαίνῃ τι ἑτέρῳ. Aristoteles, De Anima III circ. fin.

Ich bitte mich hier nicht falsch zu verstehen. Es soll hier noch keineswegs gezeigt werden, auf welche Weise denn einmal Vorstellungen von äußeren Dingen, die ja doch, wie wir gezeigt haben, das einzige Mittel und der einzige Gegenstand einer Verständigung sein können, auch in Wirklichkeit den glücklichen Moment getroffen haben, daß sie eine doppelte Verbindung eingehen konnten, nämlich daß sie

1) ganz in der gleichen Weise in dem Bewußtsein einer größeren Anzahl von empfindenden Wesen sich darstellten, und zwar so, daß diese Wesen sich zugleich dieser Uebereinstimmung bewußt waren;

2) daß dieselben mit einem Laute sich derartig associirten, daß der Laut als Aeußerung und als Ausdruck der Vorstellung gelten und nachmals selbständig an dieselbe erinnern konnte. Wie das hat möglich werden können, diese Frage ist vielmehr der Gegenstand dieser ganzen Schrift, denn sie ist identisch mit der Frage nach dem Ursprunge der Vernunft und wird erst in dem nächsten Kapitel ihre Lösung finden. Hier wird dagegen nur einfach auf die Thatsache hingewiesen, daß zwei objective Wesen, die in Einem Bewußtsein vereinigt sind, nämlich Vorstellung eines äußeren Gegenstandes und Laut oder Wort derart mit einander verknüpft sind, daß letzteres als Aeußerung der ersteren fungirt, daß es also unmittelbar an die erstere erinnert und, sofern die Worte von dem Willen des vorstellenden Wesens abhängen, damit also das dreifache Requisit der allgemeinen menschlichen Erkenntniß, daß sie nämlich 1) mittheilbar, 2) erneuerbar, 3) übertragbar sei, wahrhaft und wirklich gegeben ist.

Wir haben hier nur noch den objectiven Charakter des Wortes selbst in näheren Betracht zu nehmen. Sind denn Worte, nach ihrer blos lautlichen Seite, wirklich Vorstellungen? Haben sie denn irgendwo eine dauernde, objective Existenz außer in Wörterbüchern? Sind sie denn im Grunde etwas anderes als „Hall der in die Luft hinfließt“ oder Bewegungen menschlicher Organe? Gewiß nicht, aber darin liegt gerade ihr uner-

meßlicher Vorzug. Denn jener Hall, der die Luft erschüttert, gibt ihnen ihren objectiven Charakter, und diese Bewegungen menschlicher Organe sind ihrem Grundwesen nach Wille. Was aber vom Willen des denkenden Wesens ausgeht und vermittelst der Empfindung zugleich als ein Objectives aufgefaßt werden kann, das hat im vollsten Maße die Eigenschaft, Gegenstand und Vehikel der menschlichen Erkenntniß, die auf Mittheilung gegründet ist, zu sein.

Und dennoch sind die Worte (als Laute) nicht Vorstellungen in dem gewöhnlichen Sinne, wornach die Anschaulichkeit mit diesem Begriffe verknüpft ist. Wir sind weit entfernt, uns beim Hören der Worte etwa die Vibrationen der Luft oder die Bewegungen unserer Sprachwerkzeuge vorzustellen, das Alles ist ja erst das mühsam errungene Resultat der physikalischen und physiologischen Wissenschaften. Wir fassen die Worte vielmehr, wie wir auch bei der Musik thun, mit ihren fein artikulirten Unterschieden, deren eigentliches Wesen ja auch erst durch die neueste Physiologie aufgeklärt worden ist, hauptsächlich als zeitliche Successionen, als Erscheinungen in der Form der Zeit, demnach in der Grundform aller sinnlichen und vernünftigen Erkenntniß auf. Aber gerade darin liegt ihre hohe Befähigung zur Ausbildung jener wunderbaren Wesen, der Begriffe, welche, aus anschaulichen Vorstellungen entstanden und immer wieder auf dieselben zurückbezogen, dennoch eine gänzlich unabhängige Existenz von ihnen haben erringen müssen, damit sie im Denken dieselben ordnen, verknüpfen und beherrschen konnten.

Man hat mehrfach die Frage aufgeworfen, ob denn nicht auch eine Gesichtssprache zur Bildung von Begriffen und also zur Entstehung eines gemeinsamen menschlichen Denkens und einer Vernunft hätte führen können, und hat als Grund angeführt, daß ja der Gesichtssinn ein dem Gehör unendlich überlegener Sinn ist, ferner daß sichtbare Zeichen wegen ihrer äußeren Aehnlichkeit mit den Dingen, die gedacht werden sollen, jedenfalls den Vorzug allgemeinen und unmittelbaren Verständnisses haben müßten, so etwa wie die chinesische Schrift, die wie unsere al-

gebraischen Zeichen Mittel allgemeiner Verständigung ist auch zwischen Völkern, die eine ganz verschiedene Lautsprache sprechen, welche also ganz verschieden, gleichwohl mit Verständniß, gelesen wird. Darauf ist zu erwiedern, daß zunächst die Erfahrung das Gegentheil lehrt, indem die chinesische Sprache, weil auf sie frühzeitig die Schriftsprache oculirt wurde, welche letztere sich dann zu höherer Vollkommenheit als die Lautsprache entwickelte, auf der untersten Entwickelungsstufe der menschlichen Rede, der monosyllabischen, stehen geblieben ist, daß aber auch ihre Schriftsprache, abgesehen davon, daß sie die Geistesarbeit in die Kreise der wenigen literarisch Gebildeten bannt, weit unter dem reichen Gedankengehalt europäischer Cultursprachen zurückbleibt. Desgleichen hat der Taubstummen-Unterricht, so lange er äußere, sichtbare Bilder als Surrogate für die Lautsprache zu schaffen bemüht war, statt eines Denkens nur höchst unvollkommene, durch rein mechanische Fertigkeit täuschende Resultate erzielt, bis man endlich auf Anregung des genialen Samuel Heinicke sich entschloß, den bisherigen Weg aufzugeben und die Taubstummen unsere eigene, artikulirte Lautsprache zu lehren.

Suchen wir nun aber den wahren Grund der Unentbehrlichkeit der Lautsprache, so ist derselbe ganz gewiß in der innersten Tiefe der menschlichen Natur gelegen. Zunächst muß darauf hingewiesen werden, daß die durch das Wort in uns erweckte Perception, da sie ja, wie bemerkt, keine anschauliche Vorstellung, sondern eine rein zeitliche Wahrnehmung ist, offenbar eine große Selbständigkeit und vollkommene Isolation innerhalb des stürmischen Andrangs der von außen auf unseren Gesichtssinn wirkenden anschaulichen Vorstellungen, die durch ihre große Mannigfaltigkeit und ihr Ineinanderfließen verwirren, haben muß. Die Worte in ihrem zeitlichen Verflusse haben demnach auch schon als Aeußeres eine große Aehnlichkeit und Verwandtschaft mit dem Wesen der Begriffe, welche nicht wie die Vorstellungen anschaulich, sondern abstract und discursiv sind. Damit solche Begriffe, wie Geist, Wille, Kraft, Raum u. s. w. entstehen konnten, mußten nothwendig die anschaulichen Vorstel-

lungen, aus denen sie gebildet sind, gänzlich zurücktreten, ja vergessen werden: dies konnte aber nur dadurch geschehen, daß das neue Object, das Wort, als selbständige Einheit fortbestand, während die anschaulichen Vorstellungen, die sich mit demselben verbanden, fort und fort wechselten, sich erneuten und immer wieder wechselten, bis denn endlich jenes reine Gedankengebilde entstand, welches wir Begriff nennen, und welches eben nur wegen seiner Allgemeinheit, d. h. Unbestimmtheit im Stande ist, alle jene Vorstellungen zu beherrschen. Wie hätten doch, ohne das Wort, genera und species, wie Begriffe entstehen können? Vorstellungen können sich aneinanderreihen, sich auch vermöge häufiger Wiederholung, wie vermöge äußerer Aehnlichkeit in gewisser Ordnung reproduciren: aber wo ist denn innerhalb bloßer Vorstellungen die Möglichkeit gegeben, auch nur eine sinnliche Eigenschaft z. B. die Weiße, von den Gegenständen, an welchen sie erscheint, abzulösen oder selbständig zu denken?

Ich sage daher (und ich halte dies für eine der allergewissesten Wahrheiten): aus bloßen anschaulichen Vorstellungen hätten niemals allgemeine oder abstracte Begriffe, jenes nothwendigste Requisit alles vernünftigen Denkens, entstehen können. Sind doch diese Begriffe die Ordner und Regenten der Vorstellungen selbst, wie könnte denn doch nur eine einzelne Vorstellung dazu kommen, diese Rolle zu übernehmen? Denn entweder ist sie früheren Vorstellungen ähnlich, dann mag sie an jene erinnern, sie wird aber dann einfach denselben beigeordnet, sie wird als das Nämliche betrachtet: oder die Unähnlichkeit ist überwiegend, dann wird sie als etwas Verschiedenes aufgefaßt. Wo aber ist die Möglichkeit, das Verschiedene in dem Aehnlichen fallen zu lassen und nur das Gleiche oder Gemeinsame auf- und zusammenzufassen? Dazu bedarf es mit Nothwendigkeit eines Objects, eines Aeußeren. Und man sage nicht etwa, daß die realen Objecte der Außenwelt zu diesem Zwecke genügten: denn die sind für sich alle individuell, für uns aber nur als anschauliche Vorstellungen vorhanden. Jenes objective Fulcrum konnte vielmehr

nur da entſpringen, wo es wirklich entſprungen iſt, nämlich aus dem Laute, als Wort.

Hier hat auch Lazar Geiger das Richtige geſehen und darauf hingewieſen, daß die Geſtalt, alſo die anſchauliche Vorſtellung, ſo wichtig und unentbehrlich ſie auch für das Denken iſt, doch für ſich allein niemals hätte zum Denken führen können: „Wie ſollte ferner das Thier", ſagt er*) „wie ſollten wir ſelbſt, vermöge bloßer an die Geſtalt geknüpfter Erinnerung des Empfundenen, z. B. an einem Eiſenſtabe, der uns in heißem Zuſtande verletzt hat, die Eigenſchaft der Hitze als eine unweſentliche abſondern, und von demſelben Stabe wenn wir ihn kalt, aber im Uebrigen unverändert wiederſehen, nicht vor Allem die Hitze wieder erwarten? Oder wenn wir durch eine zufällige Berührung von unſerem Irrthum überzeugt werden, wie kann die in der Folge beim Anblick des Stabs in unſerem Inneren entworfene Gruppe noch dasſelbe Ding ſein, welches es geweſen? Und ſo muß das Geſammtbild eines jeden Dings entweder auch ſeine zufälligen Eigenſchaften einſchließen und dann beſtändig irre führen; oder nicht, und dann wird es beſtändigem Wandel unterworfen und nicht mehr dasſelbe ſein; wie es aber als dasſelbe unter mannigfach verwandelten Erſcheinungsformen, als zugleich eines und verſchieden aufgefaßt werden ſollte, iſt unbegreiflich" .....

„Daß uns nun dieſes nicht geſchieht, ſondern daß wir ein Ding in ſeinen verſchiedenen Zuſtänden von ſich ſelbſt unterſcheiden können, ohne doch aufhören zu müſſen, es für nur eines zu halten und hingegen, daß wir im Stande ſind, viele Dinge als weſentlich gleich zu erkennen, ohne darum, ſo oft wir ihrer eines ſehen, es immer mit dem bereits geſehenen (wie die Zwillinge im Luſtſpiel oder Kugeln der Taſchenſpieler) für dasſelbe halten zu müſſen; dazu bedarf es der Standpunkte außer den Dingen." Mit anderen Worten die große Leiſtung der Vernunft,

*) Urſprung und Entwickelung der menſchlichen Sprache und Vernunft, I, S. 47.

das Verschiedene in dem Einen, und das Gemeinsame in dem Verschiedenen aufzufassen — welchem in der objectiven Welt das große Axiom von dem ewig Dauernden (ὑποκείμενον) inmitten der ewigen Veränderung entspricht — ist nur möglich geworden durch Einheiten außer und über den Dingen, nämlich die Begriffe. Damit diese entstehen konnten, bedurfte es aber objectiver Einheiten außer den anschaulichen Vorstellungen, nämlich der Laute und Worte.

Alles Denken ist daher an die Sprache gebunden und nur durch die Sprache möglich. Sein Mittel, seine Organe sind ausschließlich Worte und Begriffe, beide unzertrennlich, beide ein Monon: sein Object sind anschauliche Vorstellungen, in welchen allein die unendliche uns umgebende Welt für uns verständlich wird.

Welch' unsägliche Leiden und Verwirrung die Verkennung dieser scheinbar so einfachen Sätze über die Menschheit gebracht hat, braucht hier nicht nochmals gesagt zu werden. Wieviel Ströme von Blut sind geflossen, weil man Weisheit aus bloßen Worten, Wahrheit aus leeren Begriffen schöpfen zu können vermeinte! Wie viele Generationen sind geistig verkrüppelt in dem Dunstkreise öder Phrasendrescherei, schaler Worthülsen, die man für höchste Weisheit ausgab! Wahrlich, wenn man auf soviel nutzlos vergeudete, soviel systematisch zu Grunde gerichtete geistige Kraft, soviel Elend, das sich die Menschheit selber bereitet, zurückblickt, dann empfindet man tief, daß das „Erkenne dich selbst" des delphischen Gottes die höchste Weisheit enthält, sowie daß die wichtigste und nothwendigste aller Wissenschaften die Philosophie ist und immerdar bleiben wird.

Indem ich hier die Darstellung des objectiven Charakters der menschlichen Vernunft beschließe, will ich noch hervorheben, daß die zweite Gattung der Objecte, nämlich die Laute, einzig und allein als Mittel und also per accidens, wie Aristoteles sagt, im Denken mitwirken, daß sie demnach auf den Inhalt des Denkens nicht den mindesten Bezug haben. Gerade ihre Unabhängigkeit und Selbständigkeit macht sie erst recht zum vollkommenen In-

ſtrumente und Körper des Denkens. Damit erweiſt ſich abermals die vollſtändige Unhaltbarkeit aller jener thörichten Verſuche, den Urſprung der Worte aus Lautnachahmung herzuleiten. Lautſymbolik annehmen, heißt annehmen, daß die Vernunft damit angefangen habe, das Klare und Verſtändliche, die anſchauliche Vorſtellung, in ein ganz Unverſtändliches, den ſymboliſchen Laut umzuwandeln. Denn das Gehör kann uns niemals das mindeſte objective Bild eines Gegenſtandes geben.

Der Ursprung der Vernunft.

Wenn nun die Vernunft, wie wir gezeigt, ihrem Wesen nach durchaus objectiv ist, wenn ihre Objecte ausschließlich Vorstellungen in Zeit und Raum sind, wenn ihre einzige Waffe, ihr einziges Rüstzeug die vom Verstande überkommene Form der Causalität ist, wovon kann sie dann einzig und allein ihren Ausgang genommen haben? Die Antwort auf die so gestellte Frage liegt nahe, sie lautet: Aus dem Schaffen des Menschen, aus seinem Werke.

Denn es gibt keine gewissere und ursprünglichere Form der Causalität als da wo ich selbst Ursache bin; es gibt keine verständlichere, vertrautere Anschauung, als die von mir selbst verursachten Veränderungen der Außenwelt; es gibt nichts was den beiden Grundformen, in welche das Denken alle Wirklichkeit zerlegt — das Dauernde und das Veränderliche — so vollkommen entspräche und daher als Urtypus derselben gelten könnte, als die hervorgebrachte Wirkung, welche fortdauert, während ich mir doch bewußt bin, daß und wie sie entstanden ist.

Wir wollen aber auch hier streng systematisch verfahren, Schritt für Schritt vorangehen und genau die Gränzlinie bestimmen, jenseits welcher die vernunftlose Intelligenz des Thieres, diesseits welcher das Vernunftdenken des Menschen ausnahmslos angenommen werden muß. Wir haben dies oben (Seite 310 ff.) schon gethan in Betreff der Leistungen oder praktischen Folgen, die sich aus der Verschiedenheit thierischer und menschlicher Erkenntniß ergaben; wir werden es hier nun in Bezug auf das

eigentliche Wesen dieser beiden Erkenntnißarten thun und dann erst fragen, auf welche Weise, durch welche günstigen Umstände, durch welche Steigerung innerer Kraft die eine aus der anderen hervorgehen konnte.

Im Anschlusse an alles Vorausgehende darf ich aber hier schon den wesentlichen und wahrhaft charakteristischen Unterschied der menschlichen Sprache von allem was jemals mit ihr verglichen worden ist, in einem einzigen Satze resumiren: Dieser Unterschied ist, daß die Laute der Sprache mit Objecten unzertrennlich verbunden sind, und daß diese Objecte Gegenstand und Mittel der Verständigung sind: nur solche Laute heißen Worte. Und wenn hier Jemand einwenden wollte, daß Worte keineswegs nur als Substantive Objecte bezeichnen, sondern auch Eigenschaften und Thätigkeiten, so diene ihm schon jetzt zur Nachricht, daß es kein Verbum und Adjectiv geben kann ohne Substantialgehalt, wie auch kein Substantiv ohne Verbal-, d. h. Thätigkeitsgehalt, wie denn die Uebergänge dieser Wortklassen noch heute in jeder Sprache beobachtet werden können. So haben die Schweizer das Recht zu „wegen und zu stegen", so sind ihre Turner die „wägsten" und statt des undeutschen Advocaten haben sie den „Fürsprech."

Bleiben wir bei dem wichtigsten Charakter der Sprache, wonach sie Mittheilung ist und durch welchen eine allgemeine, fortdauernde Erfahrungserkenntniß, an welcher jeder Einzelne Theil nimmt, hat entstehen können und fragen wir zunächst, was denn im Thierleben Analoges zu finden ist. Daß das Bedürfniß der Mittheilung auch unter den höheren Thieren vorhanden ist, kann unmöglich geleugnet werden; ebenso gewiß ist, daß der Laut als Schrei dabei mitbetheiligt ist. Aber diese Laute sind nicht vernünftig, sie entspringen nicht aus dem Denken, sondern erfolgen nur instinctiv auf eine mehr oder minder heftige Erregung des Gemüths und des Willens. Kosende, lockende, drohende, schreckende Laute, selbst süßtönende Sehnsuchtslaute der Liebe sind in der Thierwelt zu finden, aber keine Sprache. Solche Laute wirken wohl sympathisch erregend, lockend und

Furcht einjagend, aber sie sind selbst durchaus inhaltlos. Es ist der Schrei eben, wie das ganze Lautvermögen mit der unergründlichen Tiefe des Empfindungslebens auf's innigste verwachsen und dies ist auch der Grund ihrer unwiderstehlichen Wirkung, sowie des geheimnißvollen Zaubers, den die Musik auf jeden Empfänglichen ausübt. Aber soviel Beredsamkeit und lebhaftes Verständniß auch in diesem Mitzittern unseres Gemüths bei den gehörten Tönen liegen mag: das Denken und Sprechen, die objective Erkenntniß haben damit nicht das Mindeste gemein, die stammen aus einer ganz anderen Region, in welcher gerade sich nur soviel Licht verbreitet, als die erregte Empfindung zur Ruhe gelangt und die Willens-Impulse des instinctiven Lebens zum Schweigen gebracht sind; sie stammen aus dem intellectualen Leben und ihre höchste Leistung und Wirkung ist die menschliche Besonnenheit.

Jedoch einen Inhalt, so dunkel und verschwommen derselbe auch sein mag, so wenig Antheil das eigentliche Vorstellungsleben des Thieres auch daran haben mag, muß gleichwohl alles das haben, was auf den Namen Mittheilung Anspruch machen kann. Das Höchste, was hier in der Thierwelt geleistet zu werden vermag, ist, daß bei den in Herden lebenden höheren Thiergattungen, bei denen also eine sympathische Stimmung, eine Art von Gemeingefühl vorausgesetzt werden muß, instinctive Thätigkeiten, die dem Einzelnen wie der Gesammtheit eigenthümlich sind, auf Veranlassung des Einzelnen sich auf die Gesammtheit übertragen. So kann allerdings der Schrei einer Gemse, die gleichsam auf Vorposten weidet, bei herannahender Gefahr die ganze Herde erschrecken und auf diese Weise warnen und zur Flucht bewegen. So kann das Jammergeschrei eines gefangenen oder bedrohten Affen die Affenherde herbeilocken und zu helfender Abwehr bestimmen. So sind die Rufe der zur Wanderung sich anschickenden und sammelnden Vögel, wenn sie unruhig die Luft durchschwirren, gewiß bedeutungsvoll und werden von allen Einzelnen vernommen und also auch in gewissem Sinne verstanden. Aber, wie gesagt, über instinctive Regungen, die

mit dem socialen Trieb in Verbindung stehen und die sich deshalb einzig und allein auf Thätigkeiten beziehen, gehen alle diese Aeußerungen des Gemeingefühls und der Mittheilung nicht hinaus.

Selbst da wo das Thier mit der menschlichen Vernunft in Berührung tritt und durch deren mächtige Einwirkung zu Leistungen befähigt wird, die uns durch ihre Vernunftähnlichkeit oft in Staunen setzen, wird diese Gränzlinie dennoch niemals überschritten. Es mag als ein Wunder thierischer Intelligenz betrachtet werden, wenn sich der Affe menschlicher Geräthe ganz in menschlicher Weise zu bedienen im Stande ist: man darf dabei jedoch niemals übersehen, daß hier lediglich der Nachahmungstrieb die Geschicklichkeit steigert, und daß der Affe niemals den mindesten Begriff von dem Gegenstande erlangen kann, daß er also wohl aus dem gewohnten Trinkgefäß trinken, dasselbe aber niemals herbeiholen wird, um Wasser aus einer Quelle zu schöpfen, daß er sich wohl in seine Decke einhüllen und auf seiner Lagerstätte damit erwärmen, aber niemals sich nach derselben umsehen wird, wenn ihn friert. Beides sind aber sehr primäre und ursprüngliche Leistungen der Vernunft. Denn Vernunft ist Causalität ebenso wie der Verstand; sie unterscheidet sich aber von dem letzteren dadurch, daß sie mehrere Glieder zu verbinden im Stande ist, weil die Gegenstände als Vorstellungen wirken können, was nur durch Sprache und Worte möglich ist.

Was also durch Dressur, sowie durch langjährigen Umgang des Thieres mit dem Menschen erreicht wird, bezieht sich immer nur auf Handlungen oder Thätigkeiten und diese sind alle unmittelbar und subjectiv: von Reflexion oder einer reflectirten Erkenntniß ist auch nicht die geringste Spur vorhanden und sie kann nicht vorhanden sein, weil die Bedingungen dazu gänzlich fehlen. Der Hund, der aus den Mienen seines Herrn dessen Wünsche und Meinungen erräth, seine Liebe im Uebermaß erwiedert, seinen Launen sich anschmiegt, seinen Worten Folge leistet, wird niemals im Stande sein, den geringsten Begriff mit einem Worte zu verbinden; und wenn er selbst seinem Herrn

auf dessen Befehl einen bestimmten Gegenstand herbeiholt, so ist dies nur eine angelernte Thätigkeit, wie alles Uebrige: der Gegenstand existirt als solcher nicht für ihn. Das Wort erinnert ihn nur an das Thun, nicht an das Object; letzteres bildet nur einen accidentellen Theil seines Thuns, auf welches er abgerichtet ist, während die wahre Eigenschaft des Wortes ist, daß es dem Dinge entspricht und die Vorstellung desselben in uns erweckt.

Bei derartigen, immerhin staunenswerthen Leistungen des Hundes hat übrigens, was häufig übersehen oder unterschätzt wird, der Geruchssinn und seine höchst feine Unterscheidungskraft einen großen Antheil. Dagegen ist nicht zu leugnen, daß bei den Affen der Gesichtssinn, der bei dem Menschen zur Alleinherrschaft gelangt ist, viel mehr hervortritt, ja daß sogar eine Art von Neugierde bei ihnen bereits vorhanden ist. Dies kommt daher, daß sie eine Art Mittelstellung zwischen den Vögeln, die in ihren luftigen Höhen das Auge ausbilden müssen, und den Erdthieren, die auf dem Boden und in den unteren Luftschichten den zwar dunkeln aber sicher leitenden Spuren der Witterung zu folgen vermögen, einnehmen. Der Aufenthalt auf Bäumen gewöhnt das Auge zur Umschau: in gleichem Maße aber wie der höhere Sinn sich entwickelt und die Wahrnehmung der Außenwelt übernimmt, treten die niederen zurück, da sie nicht mehr beständig geübt werden und dadurch ihre Befähigung verlieren.

Wir haben nun so die Gränzlinie gezogen, welche den thierischen Verstand von der menschlichen Vernunft scharf und ausnahmslos unterscheidet. Das wahre Wesen der letzteren besteht in der Beweglichkeit der Causalglieder, also in einer höheren Synthese, die natürlich wie alle Synthese zugleich die Glieder unterscheiden muß. Diese Gränzlinie stimmt vollkommen mit der oben (Seite 311) an den praktischen Wirkungen festgestellten überein und wir haben hier nichts anderes gethan, als die psychologische Begründung jenes großen thatsächlichen Gegensatzes gegeben. Wenn das Thier nicht im Stande ist, Objecte zu denken, wenn dies vielmehr der ausschließliche Vorzug des Menschen ist und diesem auch nur durch Sprache eigen geworden,

so erklärt es sich von selber, daß das Thier niemals Objecte als Vermittelungen zwischen sein directes Thun und den zu erreichenden Zweck einschieben, daß es demnach sich niemals etwas schaffen, niemals im Besitze eines Werkzeuges, auch der allerprimitivsten Art angetroffen werden kann. Die Thierwelt ist also auf die einfachste Form der Causalität, die zwischen dem Subjecte und der Außenwelt besteht, beschränkt: es wirkt auf die Außenwelt mit seinen angeborenen Organen zum Zwecke seiner Ernährung und Fortpflanzung: die Außenwelt wirkt auf seine Sinne und es macht Wahrnehmungen durch die unmittelbare Gegenwart der Dinge. Das Thier ist also im vollsten Sinne Sclave seiner Organe und der Gegenwart. Die Geistesfreiheit des Menschen aber äußert sich vornehmlich darin, daß er Werkzeuge gebraucht und durch zahlreiche Mittelglieder seine stets größer werdenden Zwecke erreicht, daß er klares Bewußtsein der Vergangenheit und weite Voraussicht in die Zukunft besitzt.

Was war nun die Veranlassung, durch welche der Mensch jene hohe Auszeichnung, die ihm die Herrschaft über alle übrigen Geschöpfe der Erde und ein Leben voll Bewußtsein und Geisteskraft verlieh, sich erwerben konnte? Wie wurde er der Mensch, der Denker, der Freigelassene der Natur, während alle anderen Wesen dem Zwange dumpfer Triebe und einer engen Beschränkung innerhalb der natürlichen Lebensbedingungen blind unterworfen blieben? Wie gelangte er zur Vernunft, wie zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, oder vielmehr zu ihrem körperlichen Gegenbild, zur Sprache?

Um diese Frage zu beantworten, umfriedigen wir zuerst das Gebiet, von welchem aus, nach allen bisherigen Betrachtungen, der Quell jener wunderbaren Gabe allein erflossen sein kann.

1) Die Sprache ist *Mittheilung* und wie wir sahen, liegt gerade darin ihre große, staunenswerthe Leistung, daß das Denken und Erfahren nicht bei den Individuen abgeschlossen ist, sondern daß eine große, allgemeine Vernunft und Erfahrung über viele Millionen redender Wesen sich erstreckt und durch die

Jahrtausende mit stets vermehrtem Zuwachs an innerer Kraft und materiellem Inhalt, einem ungeheueren Strome ähnlich, sich ergießt. Nur aus dem *socialen Leben*, nur aus der Gemeinschaft haben wir das Recht, den Ursprung der Sprache und Vernunft herzuleiten.

2) Wir müssen demnach Gemeingeist und Gemeingefühl als erste und unentbehrlichste Bedingung der Entstehung einer Sprache voraussetzen: denn nur durch sympathische Erregung ist der sociale Trieb überhaupt möglich, und nur durch gesteigerte Sympathie kann der Haufe, die Herde eine gemeinsame Seele erhalten, die sie über das dumpfe Zusammenleben des mutum ac turpe pecus erhebt. Der Seele eigen sind: Wollen, Empfinden, Vorstellen, diese drei. Ihre Betheiligung, ihre Steigerung zum gemeinsamen Wollen, gemeinsamen Empfinden, gemeinsamen Vorstellen haben wir deshalb als den einzigen Weg, der zur Sprache und Vernunft führen konnte, anzunehmen. Welches von den dreien war aber das Wichtigste?

3) Offenbar — wie aus allem Früheren sich ergibt, das *gemeinsame Vorstellen*. Aber dies war auch bei weitem das Schwierigste, denn es steht schon an der Schwelle der Sprache. Deshalb müssen die beiden anderen, das Wollen und Empfinden, als die ursprünglicheren Eigenschaften, schon vorher eine bedeutende Steigerung nach der Gemeinsamkeit hin erfahren haben, damit jene höhere, schon intellectuale Leistung möglich werden konnte. Daß vor Allem Empfindung, gemeinsame Empfindung erste Vorbedingung alles Gemeinverständnisses ist, haben die Menschen von jeher instinctiv gewußt, weshalb denn z. B. sensus im Lateinischen den *Sinn* und die Bedeutung eines Wortes und dann auch Verstand und Vernunft *) bezeichnet. Daher auch das Gemeingefühl in seinen verschiedenen Aeußerungen bei den Römern als sensus communis schon benannt war. Quinctilian sagt mit einem bedeutsamen Seitenblick auf die Thierwelt:

*) So heißt es in den Dig. 9, 1, 1. Animal sensu caret und 24, 3, 22. Quia sensum non habet, nuntium mittere non potest.

„sensum ipsum, qui communis dicitur, ubi discet quum se a congressu, qui non hominibus solum, sed multis quoque animalibus naturalis est, segregarit?“ *) Und Seneca**) stellt den sensus communis, die humanitas und congregatio nebeneinander. ***) Horaz läßt die Sprache durch die bedeutungsvolle Verbindung von Laut und Empfindung entstehen. †) Es ist daher auch nicht zu verwundern, daß man von jeher den Ursprung der Sprache direkt aus der Empfindung und speciell aus der Sinnes-Empfindung herleiten zu müssen glaubte; diese Auffassung behielt ihre Gültigkeit von Epikur bis auf unsere Tage und noch Max Müller und Lazar Geiger theilten dieselbe. Man übersah dabei den anderen hochwichtigen Factor, der noch ursprünglicher ist und tiefer liegt, als selbst die Empfindung, nämlich den Willen. Das lag in der Natur der Sache; denn der Wille ist seinem Wesen nach dunkel und erlangt nur in dem Grade Bewußtsein von sich selbst, als er durch die Empfindung erleuchtet wird, daher denn fast immer das Licht des Bewußtseins (der Intellect) für das Primäre und der Wille für den Diener gehalten wird, während das Verhältniß in Wahrheit umgekehrt ist. Es mußte also das Wesen der Sympathie, als aus Gemeinsamkeit des Willens ††) und der Empfindung bestehend, aufgefaßt und darnach erst gefragt werden, ob aus diesen Grundfactoren etwa jenes wichtige intellectuale Element, die gemeinsame Vorstellung hergeleitet werden könne. So aber verwechselte man Empfindung und Vorstellung, da die letztere

*) I, 2, 20.

**) Ep. 5, 4.

***) Schon Homer bezeichnet das Gleichgestimmtsein als Bedingung der Sprache, indem er den Kyklopen zum Widder sagen läßt (Od. 9, 456):

Εἰ δὴ ὁμοφρονέοις ποτιφωνήεις δὲ γένοιο
Εἰπεῖν.

†) Donec verba, quibus voces sensusque notarent,
Nominaque invenere. Sat. 1, 3, 103.

††) Idem velle atque idem nolle, ea demum vera amicitia est, sagt Saluſt.

in ihren Anfängen stets mit ersterer verbunden ist, und ließ den Willen ganz unberücksichtigt.

4) Was nun die Vorstellung anbelangt, so wissen wir, daß sie stets mit einem Objecte zusammengesellt ist, ja daß das letztere eigentlich nur ein Product des vorstellenden Vermögens, eine intellectuale Interpretation der Sinnes-Empfindungen ist. Vorstellung und Object sind correlate Begriffe, jenes ist die innere, dieses die äußere Seite der nämlichen Sache. Nun wissen wir aber auch aus dem vorigen Kapitel, daß Vorstellungen, als solche, gleichwohl nur in dem Inneren, in dem Bewußtsein eines Subjects vorhanden sind und es ist eigentlich durchaus nicht abzusehen, auf welche Weise dieselben mitgetheilt werden können, auf welche Weise der ungeheuere intellectuale Schritt sollte einmal gemacht worden sein, daß ein Object Gegenstand gleicher Anschauung geworden und daß dadurch eine gemeinsame Vorstellung sollte entstanden sein. Hier liegt demnach der wahre Kernpunkt der Frage und wir haben uns deswegen darnach umzusehen, welches Object denn geeignet sein konnte, den ersten Funken zum Glimmen zu bringen, aus dem nachmals ein so helles Licht und eine so mächtige Flamme sich entfachen sollte.

5) Doch ehe wir dies thun, haben wir uns vorher Wesen und Eigenthümlichkeit der Vorstellung noch einmal recht klar in das Bewußtsein zurückzurufen, und müssen ernsthaft der Warnung eingedenk sein, doch ja nicht das eigentlich Erklärungsbedürftige zur Voraussetzung zu machen und ein „Vermögen" für eine Ursache oder eine genügende Erklärung auszugeben. Denn wir haben die schwere Aufgabe, den Ursprung der Vernunft zu ermitteln und nicht die leichte, Vernunft vorauszusetzen und alles Mögliche aus ihr herzuleiten oder auch alles Unmögliche in sie hineinzulegen. So dürfen wir denn also auch nicht die Vorstellungen aus dem Vorstellungsvermögen ableiten, sondern wir müssen zeigen, wie Vorstellungen zuerst entstehen und wie dadurch ein Vorstellungsvermögen sich bilden und entwickeln konnte.

Vorstellungen bestehen, wie uns der große Analytiker Kant belehrt hat, aus Zeit- und Raumbestimmungen, deren Data durch

die Sinne gegeben werden. Mit Recht hat Schopenhauer hinzugefügt, daß zur Bildung von bloßen Vorstellungen — die Kant öfters als durch die Sinne gegeben voraussetzt — durchaus Activität des Verstandes, also Causalität, mitwirken muß: er selbst irrt darin, daß er dem Thiere leichthin die Bildung von Vorstellungen concedirt. Geiger dagegen weist schon mit Entschiedenheit darauf hin, daß das Anschauungsvermögen (also das Vermögen der Vorstellungen) eine hervorragende, ja exclusive Gabe des Menschen und mit Vernunft und Sprache aufs innigste verbunden ist: sein großer Irrthum ist, daß er dies Vermögen direct aus der Sinnlichkeit ableitet und es für ein Vermögen der Unterscheidung hält, das — wir wissen nicht wie — eines Tages plötzlich entstanden sein soll. *)

Wir sagen dagegen: das Vorstellungsvermögen ist, wie alle Functionen des Intellects, ein synthetisches Vermögen und erst durch die Synthese wird die große Befähigung der Unterscheidung der Dinge dem Menschengeiste eigen. Denn was die Feinheit der Unterscheidung betrifft, so ist sie, glaube ich, den Sinnen der Thierwelt in weit höherem Grade eigen, als denen der Menschen. Die Feinheit der Geruchsunterscheidung setzt uns bei dem Hunde geradezu in Staunen. Das Auge der Insecten übertrifft gewiß unsere Gesichtswahrnehmung durch Auffassung kleinster Details. Und der scharfe Blick des Adlers oder des Falken unterscheidet die Bewegung seiner Jagdbeute noch in unglaublichen Entfernungen. In allen diesen Dingen steht unsere Sinnlichkeit weit unter der des Thieres. Es wird aber nicht leicht Jemanden einfallen, diesen Leistungen der Sinne eine höhere Vernünftigkeit zuzuschreiben, die Schärfe des Auges des Adlers a conto seines entwickelteren Verstandes anzurechnen. **) Die

*) Sonach theilt Geiger den von Kant widerlegten Irrthum Leibnizens, nach welchem die Sinnlichkeit nur ein verworrenes, unklares Denken wäre, s. nächste Anmerkung.

**) Daß ein großer Unterschied ist auch in der Anschauung verschiedener Menschen zwischen der blos sinnlichen Deutlichkeit und der durch das Denken und die Begriffe gewonnenen Klarheit, das hat auch Kant gegen

intellectuale Anschauung des Menschen ist etwas ganz, ganz Verschiedenes, sie unterscheidet nicht, sie faßt zusammen, non cernit sed intuetur, sie erfaßt und umfaßt die Gestalt. Das vernünftige Auge des Menschen sieht — und je entwickelter es ist, umsomehr — Umrisse, Gränzlinien, dadurch sich die Dinge sondern und individualisiren, während für das thierische Auge die Unterschiede der Gestaltung nicht vorhanden sind, Alles vielmehr ineinander fließt und nur eine vollkommene Wahrnehmung, nämlich die der Bewegung, ihm eigen ist und sein Interesse erweckt. Alle übrigen Auffassungen oder Synthesen seines Gesichtssinnes sind fragmentarisch und gelangen niemals zur vollständigen Umfassung, d. h. zum Anschauen eines Gegenstandes als solchen. Letztere aber allein verdient den Namen einer Vorstellung.

6) Fragen wir nun weiter: Welche Objecte sind es, die schon in der Thierwelt Gegenstand erhöhter Aufmerksamkeit und einer starken Mitbetheiligung des Willens und der Empfindung sind, so bieten sich uns drei Arten dar, die wir in Betracht zu ziehen und insbesondere daraufhin zu untersuchen haben, ob vielleicht an ihnen das schlummernde Anschauungsvermögen zuerst erwacht und jene demnach Gegenstände der ersten und Anreger aller späteren gemeinsamen Vorstellungen und dadurch die Mittel einer Verständigung hätten werden können. Diese drei Arten sind:

a) die Objecte, welche der Ernährung des Thieres dienen.

Leibniz und mehr noch gegen dessen übertreibende Nachfolger oft und energisch hervorgehoben. So sagt er gegen Eberhard: „Es gibt auch eine Deutlichkeit in der Anschauung, also in der Vorstellung des Einzelnen, nicht blos der Dinge im Allgemeinen, welche ästhetisch genannt werden kann, die von der logischen durch Begriffe ganz unterschieden ist (wie die wenn ein neuholländischer Wilder zuerst ein Haus zu sehen bekäme und ihm nahe genug wäre, um alle Theile desselben zu unterscheiden, ohne doch den mindesten Begriff davon zu haben), aber freilich in einem logischen Handbuch nicht enthalten sein kann; weswegen es auch nicht zulässig ist statt der Definition der Critik, da Verstand als ein Vermögen der Erkenntniß durch Begriffe erklärt wird, wie er (Eberhard) verlangt, das Vermögen deutlicher Erkenntniß zu diesem Behufe anzunehmen.“ Kant: Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Critik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. S. 60.

Nun wird schon von vornherein Niemand glauben, daß aus der Befriedigung des dunkelsten und ungestümsten Triebes Vernunft-Anschauung und ruhige Betrachtung sich entwickeln könnte: geschweige denn, daß eine gemeinsame Vorstellung an Dingen hätte erwachsen können, die naturgemäß bestimmt sind, zerstört, verschlungen zu werden, d. h. unmittelbar wieder aus dem Gesichtskreise zu verschwinden.

b) die Genossen des Thieres, die Wesen seines Gleichen, die Glieder der Herde, sein Weibchen, seine Jungen. Ich glaube, es kann nicht bezweifelt werden, daß die Gestalt und Bewegungen dieser Wesen von dem Thiere selbst mit viel größerer Theilnahme betrachtet werden als alles Uebrige, und daß deshalb die Gesichts-Wahrnehmung hier jenen Grad von Anschaulichkeit erreicht, der überhaupt dem Thiere verstattet ist. Sieht es doch hier das ihm Vertrauteste und Bekannteste, nämlich sich selber gleichsam abgespiegelt. Was also hindert, daß nicht von hier aus höheres intellectuales Leben, Verständniß und gemeinsame Auffassung der Gestalt und somit der Anfang einer objectiven Anschauung sich hätte entzünden sollen?

Die Antwort ist einfach: Weil ihm hier nicht Objecte, sondern Subjecte, nicht einfach Gestaltetes, sondern wollende, empfindende, in der mannigfaltigsten Weise selbstthätige Wesen entgegentreten. Zunächst sind alle Bewegungen, Wirkungen und Strebungen, die zwischen lebenden, wollenden Wesen bei gegenseitiger Beachtung eintreten, im Widerspiel und also ganz und gar ungeeignet, zu gemeinsamer Auffassung und dadurch zu sympathischem Verständnisse zu führen. Dann: von welcher Seite, nach welcher Eigenschaft oder Aeußerung einer solchen sollte doch ein lebendes Wesen das andere auffassen, da in diesem eine unaufhörliche Veränderung und stete Abwechselung von Willensregungen die ganze äußere Erscheinung zu einem heraklitischen Strome macht, in welchem ruhige Betrachtung und daran sich knüpfende einheitliche Vorstellung nun und nimmermehr Wurzel fassen kann? Die Anfänge des Denkens müssen an allereinfachste, gleichsam elementare Causalvorgänge anknüpfen, die als solche

klar und überzeugend vor Augen liegen, das lebende Subject ist dagegen ein unerschöpflich rinnender Born der mannigfaltigsten und unbegreiflichsten Wirkungen, demnach im höchsten Maße ungeeignet, als Norm und Schema objectiver Betrachtung zu dienen.

c) Die dritte Art der Objecte sind die Schöpfungen des Thieres. Deren Zahl ist außerordentlich gering, sie beschränkt sich auf jene Veranstaltungen, die das Thier zu seiner eigenen Sicherheit, sowie für die Sicherheit seiner Nachkommenschaft trifft: es gibt deren nur zwei Arten, Höhlen und Nester, bei den kunstvolleren Bauten des Bibers ist eine gewisse Combination der beiden Arten ersichtlich. Daß nun jene Bauten nicht der Vernunft des Thieres ihren Ursprung verdanken, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden, sie hängen direkt mit dem instinctiven Leben zusammen, gerade wie Ernährung, Zeugung, Brüten und Säugen. Wohl aber ist es unverkennbar, daß wenn irgendwo, dann sicher hier der Punkt gegeben ist, aus dem die gemeinsame Anschauung des Objectiven, und damit die Vorbedingung der Vernunft einzig und allein hervorgehen konnte.

7) Denn die hier gegebenen Objecte haben einen ganz besonderen Charakter: die oben geforderte elementare Einfachheit der Causalanschauung ist hier, wie nirgendwo anders gegeben; es kann, wie schon gesagt, keine einfachere und gewissere Causalität geben, als wo das wollende und empfindende Subject selber Ursache ist und das von ihm Gewirkte ihm nun als Erscheinung anschaulich entgegentritt. Alles was die menschliche anschauliche Erkenntniß auszeichnet, ist hier im Keime schon vorhanden. Das Geschaffene — sei es ein Gegrabenes oder Geflochtenes — sondert sich ab von der ganzen übrigen Umgebung, es wird einheitlich, als ein Gegenstand, betrachtet. Indem es zugleich dauernd ist (also wie die Schrift die flüchtig vorübergehende Thätigkeit fixirt) und dennoch als ein Resultat von vorhergehenden Thätigkeiten, also Veränderungen betrachtet wird, ist es das Verständlichste, was überhaupt der Anschauung sich darbieten kann; es ist aber zugleich das Vertrauteste, da es aus

der inneren Kraft hervorgeht und wenn auch nicht mit Bewußtsein hervorgebracht, dennoch geeignet ist, das Bewußtsein selber zu entzünden. Die Anschauung der Gestalt kann unmöglich aus etwas Anderem sich so natürlich und sicher entwickelt haben, als aus dem eigenen Gestalten und wie der Baumeister seinen Bau mit kundigem Auge betrachtet, während der Unkundige nur gedankenlos hinstarrt, so sieht der Vogel sein Nest, der Biber seine Kammern mit ungleich höherem Verständnisse an, als alles Uebrige. Wenn Schinkel (Nachlaß, Band 3, p. 364) gesagt hat, „daß die Schönheit nur die innere, sichtbar gewordene Vernunft der Natur und daß die Architektur nur die Fortsetzung der Natur in ihrer constructiven Thätigkeit sei", so hat der geniale Meister ein tiefsinniges Wort ausgesprochen, welches das große Geheimniß der entstehenden Vernunft und ihrer objectiven Grundlage sehr nahe berührt.

8) In diesen Anschauungen ist freilich noch nicht das zu finden, was wir als höchste und einzige Auszeichnung der menschlichen Vernunft anerkennen, nämlich die mehrgliedrige Causalreihe, aber daß das erste Entstehen einer solchen nur hier gesucht werden kann, ist zweifellos. Denn es ist erstens schon Causalanschauung, wenn ich ein Object, sei es eine Grube oder ein Nest so ansehe, daß ich es als geworden betrachte, wenn auch das wirkende Subject nur dunkel in meine Betrachtung eintritt. Zweitens ist die Auffassung eines Gegenstandes, in seiner Absonderung von allem Uebrigen, der einzige Weg, der dazu führen kann, ihn dermaleinst als ein besonderes Glied mit anderen Gliedern causal zu verbinden.

9) Darstellung ist die wahre Mutter der Vorstellung; das ist das Ergebniß unserer bisherigen Betrachtung. Nun laßt uns sehen, ob wir hier nicht auch den vielgesuchten Ursprung der gemeinschaftlichen Vorstellung finden können. Gemeinsamer Wille und gemeinsames Empfinden, so sagten wir, bilden das Wesen der Sympathie und sind als elementare Regungen aller in Gemeinschaft lebenden Wesen vorauszusetzen. Nun kann der gemeinsame Wille sich schon in verschiedener Weise äußern, ohne

daß irgend eine klare Vorstellung sich mit demselben zu verbinden brauchte. Die Vögel, die sich zur gemeinschaftlichen Wanderung rüsten oder in derselben bereits begriffen sind, die Herde von Affen oder anderen Thieren, die auf den gemeinsamen Feind losstürzt, sind Beispiele solcher Aeußerungen des socialen Triebes. Daraus kann sich nun keine gemeinsame Anschauung und also auch niemals eine Vernunft entwickeln. Wohl aber ist das gemeinschaftliche Schaffen, wenn es irgendwo in der Thierwelt vorkommen sollte, in ausnehmender Weise dazu geeignet, gemeinsame Vorstellungen und durch sie Mittel der Verständigung hervorzubringen. Denn es wirkt, wie bei dem Individuum der individuelle, so hier der gemeinsame dunkle Wille, der aber sich selber erleuchtet, indem sein Product, das Object als äußere Erscheinung ihm entgegentritt, die sonach nicht von Einzelnen nur, sondern von Allen in gleicher Weise, als ein Bekanntes, Vertrautes, angeschaut wird. Und somit haben wir die gemeinsamen Vorstellungen auf ihren Ursprung zurückgeführt, damit aber auch den einzigen Quell aufgedeckt, aus dem die menschliche Vernunft hervorgegangen sein kann.

10) Wenn wir nun die alte Fragestellung nach dem Ursprunge der Sprache, wonach das primum cognitum auch das primum appellatum gewesen sein müßte, zu Grunde zu legen hätten, so wäre die Frage in der einfachst denkbaren Weise hier schon beantwortet. Jene ältesten gemeinsam geschaffenen und darum auch gemeinsam angeschauten Constructionen, seien es nun Erdhöhlen oder zusammengeflochtene Zweige, also Baumnester gewesen, die waren die frühesten von der Gesammtheit beachteten und mit Verständniß aufgefaßten Objecte, welche demnach auch zuerst benannt wurden. So leicht und einfach ist aber die Sache nicht, vielmehr tritt hier erst die ganze Schwierigkeit uns nochmals bis zu vollständiger Rathlosigkeit entgegen, indem die mit Recht so oft erhobenen Zirkelfragen sich wieder einstellen und ihr quälendes Spiel mit uns treiben: Alles Bekannte ist benannt; alles Benannte ist erst bekannt; wenn also eine Benennung vor dem Bekanntsein unmöglich, wie kann andererseits

ein Bekanntsein angenommen werden, ohne daß das Wort, der Name schon vorhanden ist? Außerdem was ist eine Benennung, eine Name? Doch wahrlich kein sinnloser Laut, sondern vielmehr stets etwas Sinnvolles, schon Gedanke. Mag man den Wolf den Grauen, den Dunkeln oder den Würger, den Zerreißer genannt haben, darauf kommt es nicht an, aber benannt muß man ihn haben mit einem Worte, das schon einen Begriff, also eine allgemeine oder abstracte Eigenschaft in sich enthielt — irgendwie muß man ihn bezeichnet haben, sonst war er nicht benannt, denn daß man ihn mit einem Schrei des Schreckens begrüßt oder daß man sein Geheul nachgeahmt habe, das gehört ja längst unter die Ammenmärchen in die Kinderstube. Nun also, mit welchem sinnvollen Worte hat man jene Grube, jenes Geflecht benannt, wenn es überhaupt noch keine Worte gab?

11) Daß die menschliche Sprache Lautsprache ist, das erleichtert, ja ermöglicht allein das Auffinden eines Weges, der zur Beantwortung jener Fragen führen kann. Lautäußerungen sind stets Aeußerungen heftig erregter Empfindung und der Willensaffecte. Nichts Unmittelbareres, Subjectiveres als der Laut, der Schrei des Schmerzes oder der Lust. Bis also ein solcher sinn- und bedeutungsvoll werden konnte, muß nothwendig eine sehr lange, ja eine ungemessene Zeit verflossen sein. Uns geht hier, aus bekannten Gründen, nur der gemeinsame, sympathisch erregte Laut an, der auch schon in der Thierwelt vorhanden und der bei den Menschen in seiner Ursprünglichkeit noch als Kriegsgeschrei, Jubelgeschrei oder Johlen und als aufmunterndes Geschrei bei gemeinsamer Thätigkeit fortlebt. Die beiden ersteren Arten sind objectlos, dagegen ist die letztere direkt mit einem Zwecke und Objecte in Verbindung, und sie allein kann in Betracht kommen, wenn es sich darum handelt, auf welche Weise denn der Laut hat bedeutungsvoll werden, d. h. sich mit einem Objecte hat associiren und an dasselbe erinnern können. Hier ist also ein vinculum substantiale, eine natürliche Verbindung zwischen Laut und Vorstellung vorhanden, welche einerseits zufällig — indem nicht das mindeste Bestreben oder

Absicht vorlag, durch den Laut an die Vorstellung zu erinnern, also weder Thesis noch Physis, am allerwenigsten aber Lautnachahmung, d. h. Causalität zwischen Laut und Vorstellung angenommen werden darf —, andererseits aber doch wesentlich war, da beide gemeinsam aus einem Dritten, nämlich der gemeinschaftlichen menschlichen Arbeit hervorquollen. Dieser Punkt ist hochbedeutsam, indem hier zum erstenmale der alte und scheinbar unausgleichbare Zirkelschluß: „Sprache, darum Vernunft, Vernunft, darum Sprache" endgültig und befriedigend beseitigt ist. Der Laut also wurde gleichzeitig bedeutungsvoll, da die Vorstellung in dem Laute ihr Erinnerungszeichen erhielt — verba quibus voces sensusque notarent — der Laut wurde zur nota der Vorstellung, die Vorstellung zur nota des Lautes, beide erinnerten, was heute allgemeine und einzige Function aller menschlichen Worte ist, gegenseitig aneinander. So wurde das erste menschliche Wort und mit ihm die menschliche Sprache geboren: von diesem Krystallisationspunkte aus entwickelte sich der vielgliedrige, uns heute durch seinen unermeßlichen Reichthum und Ausdrucksfähigkeit in gerechtes Staunen versetzende Organismus alles menschlichen Denkens. Wieso und auf welche Weise das geschah, wie die Specialisirung und Differenzirung menschlicher Thätigkeit immer mehr Dinge in den Kreis gemeinsamer Beachtung hereinzog, indem dieselbe immer mehr Dinge theils erschuf, theils vorhandene durch die an ihnen vorgenommene Veränderung bezeichnete, wie andererseits die ursprünglich allbedeutigen Laute sich gleichfalls, aber aus rein lautlichen Ursachen differenzirten und dann durch natürliche Auswahl und Macht der Gewohnheit oder des Gebrauches der eine bei dieser, der andere bei jener Vorstellung festgehalten wurde und mit ihr die sprachliche Verbindung einging, das habe ich in meinen beiden Schriften: „Der Ursprung der Sprache" und „Max Müller und die Sprachphilosophie", sowie auch in „Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte der Menschheit" auseinandergesetzt, auf welche ich also, um mich nicht zu wiederholen, hier verweise.

12) Hier ist noch auf die Gegensätzlichkeit der beiden Sinne, Sehen und Hören, durch deren Verbindung alle Sprache sich gebildet hat und auf die Wichtigkeit dieses Gegensatzes hinzuweisen. Ich habe schon gesagt, daß man bei dem Gehörsinne sich jeder Annahme, als sei er objectiv und trage zur objectiven Charakteristik der Vorstellung bei, durchaus entschlagen muß. Wenn wir heute wähnen, z. B. aus der Stimme eines Menschen, dem Blöken eines Schafes, dem Zischen einer Lokomotive u. s. w. uns eine objective Vorstellung dieser Wesen bilden zu können, so zeigt eine geringe Besinnung, daß dieses Wahn ist, daß jene Töne wohl an die Wesen erinnern, aber nicht im mindesten unsere Anschauung bereichern können. Daher die außerordentliche Wichtigkeit dieses Sinnes auch nur in dem Erwecken der Vorstellung liegt. Man erweckte die Vorstellung in ältesten Zeiten durch lauten, einstimmigen Ruf, bis man allmählich die Fähigkeit sich erwarb, durch die geläufig gewordene Lautbewegung sich und Anderen die Vorstellung nach Belieben zu erwecken, d. h. sich und Andere zu erinnern. Und nun fällt zum erstenmale Licht auf jene Activität des Denkens, von welcher Kant immer redet, indem wir sehen, mit welchen Mitteln sie bewerkstelligt werden kann. Denn es ist der Lautsinn ein durchaus activer Sinn und streng von dem passiven Gehör zu unterscheiden, wir denken das Wort Haus nur indem wir es innerlich aussprechen, also von innen so auf unser Gehör wirken, wie es auch von außen afficirt wird. Zu welchen Leistungen in dieser Hinsicht der Lautsinn befähigt, davon gibt das Spracherlernen der Kinder und auch mancher Vögel hinreichende Beweise.

Aber ich habe mich geirrt, indem ich sagte: wir denken das Wort als Laut. Wir denken es vielmehr nicht, sondern wir sprechen es nur aus, sei es laut, sei es nur durch innerliches Vibriren unserer Lautorgane. Wir werden durch Denken zum Laute gebracht, aber der Laut selber ist kein Denken, ist nur Mittel, obzwar ein nothwendiges Mittel. Object des Denkens sind vielmehr nur die anschaulichen Vorstellungen, aber daß wir

innerhalb derselben schalten und walten, daß wir über sie verfügen, sie ordnen und verbinden können nach freier, eigener Wahl, das bewirkt der Laut, das Wort. Wir haben in dem Laute ein Mittel, unsere Sinnlichkeit von innen anzuregen, zuerst direkt unser Gehör, dann indirekt unser Anschauungsvermögen, unsere Phantasie, die sich beim Hören der Worte mit Bildern anfüllt, selber angeregt wird von innen zu schaffen und wieder zu schaffen, aber nicht in wilder Freiheit, sondern geordnet, an dem strengen logischen Faden des durch die Worte geregelten Denkens. Daß auch die Activität des Vorstellungsvermögens ebenso nothwendig mitbetheiligt ist, wenn ein Denken stattfinden soll, ist selbstverständlich. Diese Activität ist eben die intellectuale Anschauung des Menschen, die von geringen Anfängen aus unter beständiger Einwirkung des Denkens, der Sprache und des Schaffens sich von Geschlecht zu Geschlecht gesteigert und vervollkommnet hat und die nothwendige Unterlage des Denkens bildet. Da aber das Gesichts-Organ zugleich das beständig aufnehmende, das aufs höchste in Anspruch genommene Organ der objectiven Wahrnehmung, einerseits also durchaus *leidend* ist, so glauben die meisten Menschen, es sei ganz unbetheiligt an jenem activen Vermögen, sie wähnen auch, daß man mit dem Auge Vorstellungen *empfinden* könne, was doch ein arger Widersinn ist. Was aber der erste Ursprung, der geringe Anfang jenes Anschauungsvermögens gewesen sei, das haben wir nun gezeigt. Die Activität des Denkens stützt sich auf die Activität des Vorstellungsvermögens und die letztere habe ich aus der Activität des Menschen selbst hergeleitet. Kann es einen zugleich logischeren und einfacheren Zusammenhang geben?

Noch bitte ich den Leser, doch ja auf die große Wichtigkeit der vollständigen Unabhängigkeit des Lautvermögens von dem eigentlichen *Inhalt* des Denkens sein Augenmerk zu richten, davon die Gründe bereits oben angegeben sind. Hier aber soll nunmehr die hohe Bedeutsamkeit des unabhängigen und selbständigen Lautes in seinen Wirkungen auf die Sprachentwickelung und die Entwickelung des Denkens dargelegt werden.

13) Wie wir schon zum öfteren gesagt haben, ist Synthese des in der Sinnlichkeit Vereinzelten die wahre Function des intellectualen Vermögens. Die Zwei zu der Eins verbinden und doch wieder in der Eins unterscheiden, ist die Formel alles Denkens von der allergeringfügigsten Wahrnehmung an, in der eine Art von Denken im Keime verborgen liegt. Denn wie kann man wahrnehmen, ohne die Empfindung auf ein Aeußeres, als Ursache, zu beziehen? Und doch ist diese Ursache nur als Empfindung vorhanden. So ist demnach die Causalität, wie wir S. 199 gezeigt, mit obiger Formel eigentlich identisch.

Nun ist das Wort äußerlich Laut, innerlich Gedanke oder auch Vorstellung. Wie die beiden Elemente diese Verbindung eingegangen, haben wir gesehen, denn dies eben war der Ursprung der Sprache: seitdem es aber Sprache gibt, sind sie unzertrennlich, ja nur ein Einziges, denn es kann ebensowenig ein Wort ohne Begriff, als einen Begriff ohne Wort geben. Trotzdem sind beide im Geiste sehr wohl unterscheidbar, und sie können beide eine unabhängige Entwickelungsreihe durchlaufen, so daß z. B. der Begriff sich verändert, während das Wort dauert, oder das Wort sich verändert, während der Begriff derselbe bleibt. Dieses ist die Quelle alles Wachsthums, aller Bereicherung von Sprache und Denken. Ohne die Fortdauer des Begriffs hätte aus der Wurzel mar zerbröckeln, zerkleinern, niemals mordeo beißen werden können: aber ohne die Unabhängigkeit des Lautes wäre der Begriffs-Uebergang ebensowenig möglich gewesen; denn wie sollte doch das was Zerbröckeln mit der Hand gewesen, in dem so ganz verschiedenen Beißen wiedererkannt werden, wenn nicht die Einheit des Lautes vermittelnd dazwischen träte und die Möglichkeit zeigte, daß Eins in das Andere sich verwandeln konnte?

Hier zeigt sich denn auch, wie jene merkwürdige Gabe der Abstraction, die nichts Anderes ist, als das Gleiche in dem Verschiedenen und das Verschiedene in dem Gleichen auffassen, hat entstehen können und mit ihr die logische Ordnung und Subsumtion der Begriffe. Wenn einmal die Anschauung des „Fliegen-

den" gewonnen und mit einem Worte bezeichnet und festgehalten worden ist, so kann dann der Vogel gleichfalls und endlich auch die Taube unter die gleiche Anschauung treten und mit dem gleichen Worte bezeichnet werden. Hier ist demnach Synthese des Verschiedenen unter die gleiche Anschauung, mithin Abstraction und Generalisiren. Ohne die Einheit und Unabhängigkeit des Lautes wäre dieselbe ganz unmöglich. Aber die Veränderlichkeit des Lautes verstattet auch das Fliegende als „Vogel" und als „Taube" zu specialisiren: es entstehen demnach besondere Begriffe, bei denen man des gemeinsamen Ursprungs bewußt war, daher Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine in den Begriffen, Unterscheidung.

Dieser Proceß war schon wirksam bei der ersten Entstehung des Begriffs aus dem was vorher nur Vorstellung war und auch hier ist die Unentbehrlichkeit des Lautes unverkennbar. Die Erdhöhle wird in dunkler Willensübereinstimmung gemeinsam gegraben, sie tritt Allen als Vorstellung oder sichtbare Erscheinung entgegen. Sie ist kein Object wie ein anderes, sie unterscheidet sich dadurch, daß sie durch den Willen der Gemeinschaft immer und überall *hervorgebracht* werden wird. Hierin liegt die erste Möglichkeit, das Verschiedene als das Gleiche aufzufassen. Wie lange Zeit es gedauert hat, bis die Erdhöhle mit dem ersten gemeinschaftlichen Laute (der vorher instinctiv die Thätigkeit begleitet hatte) begrüßt wurde, das wissen wir nicht — man kann sich diese Zeit wohl nicht leicht zu groß vorstellen —; das aber wissen wir, daß damals aus der Anschauung der *erste Begriff* entstanden ist. Denn von da an war die Höhle als Object bezeichnet, sie war gedacht. Nunmehr erst konnte das Verschiedene (andere Erdhöhlen) mit dem gleichen Laute bezeichnet werden, mannigfaltige Vorstellungen waren um einen Mittelpunkt gebannt, und dieser war nichts anderes als der einheitliche Laut, der Selbständigkeit gewonnen hatte, von dem Willen abhängig war und bei jedem gleichartigen Anblick sich von selber erneuerte.

14) Die Nothwendigkeit der äußeren Anschauung (eines Ob-

jects) und der äußeren Thätigkeit, sowie der inneren Anschauung des Objects als aus dieser Thätigkeit entstanden und endlich der inneren Thätigkeit (des Lautvermögens) zur Bildung des Begriffs zeigt sich deutlich in dem eben Gesagten. In Wahrheit kann keiner dieser vier Factoren entbehrt werden, wenn wir uns den Ursprung des Denkens und der Sprache, d. h. der Worte und Begriffe als möglich oder begreiflich vorstellen wollen.

Man ist gewohnt, die Worte Zeichen zu nennen und in der That sind Bezeichnung und Bedeutung Begriffe, die wo immer von Sprache die Rede ist, niemals fehlen können. Sprache gehört nach Kant zur facultas signatrix.

Nun, wovon sind denn die Worte Zeichen? Von den Dingen, wie die alte Philosophie, die Philosophie des Objectivismus wähnte? Dabei wird offenbar die Hauptsache außer Acht gelassen, das Schwierigste als selbstverständlich vorausgesetzt, nämlich wie denn die Dinge in unseren Geist gelangen. Und man könnte mit viel mehr Recht die Dinge Zeichen der Worte nennen, da ja der Laut an sich nicht sagt, was ich im Sinne habe, und ich ihn dem Unkundigen erst durch Hinweisen auf ein Ding verständlich machen kann. *)

Sind die Worte Zeichen von Begriffen (conceptus), wie das Mittelalter sagte? Das ist schon viel richtiger, aber die mittelalterliche Philosophie, die vom reinen, absoluten Geiste ausging, stattete diesen gleich mit angeborenen Begriffen aus, mit denen er sich nun in der Welt der Wirklichkeit zurecht finden könnte. Das Object verschwand gänzlich aus der Sehweite und es blieb immer unerklärlich, wie denn die Begriffe auf die realen Wesen passen könnten.

Von diesen Chimären befreite der treffliche Locke die Welt durch seinen Kampf gegen die ‚innate ideas.' Er drang als

*) Exprimer und représenter, zwei so durchaus verschiedene Begriffe, sind darum so nahe in unseren Gedanken verbunden, daß Leibniz sie fast als synonym anwendet, und daß wir ganz gewöhnlich sagen: Cet objet exprime l'idée.

auf das wahre Werk der Philosophie, daß sie den „Ursprung der Ideen“ aufsuche und er bezeichnete die Sinnes-Eindrücke als die wichtigste oder einzige Quelle, durch welche die Dinge ihr Dasein offenbaren und zugleich die Ideen entstehen. Wir sehen hier statt der zwei Factoren der früheren Periode bereits drei hervortreten, nämlich

Objecte —— { Sinnes-Eindrücke oder Ideen. } —— Worte

Den wichtigsten Factor der Anschauung oder Vorstellung, in welche sich die Sinnes-Eindrücke erst verwandeln müssen, damit vermittelst der Begriffe Objecte entstehen, fügte erst Kant hinzu. Wir haben gezeigt, wie Vorstellung und Object zugleich entstanden und wie dann durch einen höheren Geistesproceß Wort und Begriff sich ebenfalls gleichzeitig aus letzteren bildeten.

Das Schema Kant's für das Verfahren der Vernunft:

Sinnes-Empfindung ‖ Vorstellung ‖ Begriffobject ‖ Wort

Das unsrige für die Entstehung der Vernunft:

Schaffen ‖ Anschauung (des Objects.) Wort ‖ Begriff

Kant sagt daher mit Recht: Alle Sprache ist Bezeichnung der Gedanken, eine Ansicht, die wir vollständig unterschreiben, nur daß wir die Nothwendigkeit jener Zeichen für Entstehung der Gedanken ganz ausdrücklich hervorheben.

Was ist nun das Wesentliche des Gedankens und wie unterscheidet er sich von dem Früheren, der sinnlichen Anschauung?

15) Auf diese Frage können wir antworten: Eigentlich nur dadurch, daß die oben erwähnte causale Synthesis, darin wir in dem Einen die Zwei verbinden und wieder unterscheiden, die also schon in der sinnlichen Wahrnehmung vorhanden ist, nach außen verlegt wird. Wenn ich eine Grube so anschaue, daß ich mir bewußt bin, sie ist durch Graben entstanden, so liegt in dieser Anschauung ein Gedankeninhalt verborgen: es ist äußere Causalität, das Bewußtsein des nothwendigen Erfolgens aus einer vorausgesetzten Ursache in meiner Anschauung. Und durch

solche Anschauungen erhob sich der Geist zum erstenmale über die Gebundenheit der Thierwelt, die nur an die gegenwärtig sinnliche Anschauung gefesselt ist und strebte nach der Region des freien Gedankens, einer Erkenntniß, die für alle Zeit und überall Gültigkeit hat. Eine solche ist nur auf Nothwendigkeit zu bauen, welche nichts anderes ist und nicht anders gedacht werden kann, denn als das Erfolgen aus einem Grunde. Aller Causalitätsbetrachtung geht aber die unmittelbar anschauliche äußere von Ursache und Wirkung voraus.

Daher ist der Sprachlaut oder Sprachschrei schon in seiner ersten Entstehung Ausdruck des Gedachten: denn er war nicht sinnlos, sondern hatte die Bedeutung: „Hier ist gegraben!" Dieser Schrei enthielt also, wenn auch im Larvenzustande, das erste Urtheil, und Urtheilen ist ja die Seele des Denkens. Daß Activum und Passivum, Subject und Object, ὄνομα und ῥῆμα nachmals als Organe aus diesem embryonischen Urkeim sich entwickeln konnten, sehen wir heute leicht ein.

Die commemorative Wirkung des Wortes nebst dem oben charakterisirten Gedankeninhalt sind es allein, welche der Entstehung des Begriffes zu Grunde liegen, der sich nun jedesmal bei gleichen oder ähnlichen Anschauungen im Geiste erneuernd, immer mehr das Unwesentliche der individuellen Objecte abstreifte und immer mehr den rein geistigen Charakter eines abstracten oder allgemeinen Begriffes annehmen konnte.

16) Betrachten wir nun die wichtigsten Synthesen, die in der genannten Causalanschauung vorhanden sind, sowie die Einheit derselben, so haben wir zunächst die Verbindung von Subject und Object oder des activen und passiven Elements hervorzuheben. Die ewige Scheidung zwischen beiden, die der denkenden Erklärung so viel Schwierigkeiten bereitete (sie trennt auch die beiden bekannten Sprachtheorien, die mimetische und interjectionelle, jene vom Object, diese vom Subject ausgehend), ist hier mit einem Schlage aufgehoben. Denn das Subject ist das Thätige, das Object dagegen das Passive, das durch jene Thätigkeit Entstandene, die Einheit beider ist also die Action und in Wahr-

heit ist denn auch nur letztere die eigentliche Bedeutung, der ideelle Inhalt des Sprachschreies. Obschon in dem Laute für die sprachbildenden Geschlechter nichts anderes zu liegen schien, als das was sich unmittelbar der Anschauung darbot, nämlich die Erdhöhle, so ist doch ganz evident, daß in dem „Gegraben!" alle jene Beziehungen enthalten waren, wenn sie auch von der Klarheit des unmittelbar Angeschauten verdunkelt wurden. Wenn man also die müßige Frage stellt, ob die ältesten Sprachlaute Substantive oder Verba, und in letzterem Falle subjectiv oder objectiv waren, so kann man dieselbe, sofern sie einen Sinn hat, nur so beantworten, daß ihre Bedeutungen viel mehr verbal und objectiv waren, d. h. überwiegend Ausdruck der Thätigkeit (flüssiges Element, ῥῆμα) und ihrer Wirkung (substantiales Element, ὄνομα).

Denn erst durch die dauernden Wirkungen der Thätigkeit, erst durch die Objecte erhielten die Sprachlaute eine Bedeutung: ohne dieselben wäre niemals ein Wort, ein Begriff, ein Denken entstanden. Aber das Objective stellt sich auch nur so dar, wie es durch die subjective Thätigkeit entstanden ist, ein anderer Ursprung ist durchaus unmöglich und es sind daher die beiden Elemente auch hier unzertrennlich, da eines ohne das andere gar nicht existiren kann. Das Object entstand durch das Subject, in dem nämlichen Augenblicke aber entstand auch erst das Subject: gerade wie der Sohn durch den Vater und der Vater durch den Sohn entsteht. Jeder Gedanke hat also eine Doppelwurzel und alle Objecte konnten nur so in den Geist des Menschen einziehen, wie sie sich als gestaltet, d. h. von seiner Thätigkeit berührt, ihm darstellten. Man suche und man wird diesen Satz in allen Sprachen ausnahmslos bestätigt finden. — Wer ihn nicht annimmt, der mag eben als Gegenargument anführen, daß einmal die Menschen beim Anblicke irgend eines Gegenstandes, z. B. der Sonne in ein Geheul ausgebrochen seien und daß dies der Ursprung der göttlichen Vernunft gewesen sei.

Jene Doppelgliedrigkeit, die dem Verhältnisse des Activen und Passiven, des Subjectiven und Objectiven zu Grunde liegt

und welche nichts anderes ist als die causale Synthese, Logos, Intellect oder wie die Synonyme alle heißen mögen, zeigt sich ebenso unverkennbar, da wo die Thätigkeit und ihr Object, beide als gesondert, durch Worte ausgedrückt werden, wo wir also wähnen, wir könnten eine Ursache ohne die Wirkung, oder auch eine Wirkung ohne die Ursache im Geiste auffassen und begreifen, mit anderen Worten wir könnten uns einmal der Causalbetrachtung ganz entwinden. Wenn gesagt wird: Ich grabe eine Höhle, so meinen wir in der That, das Graben sei ein rein subjectives, die Höhle ein rein objectives Wort und es seien mithin in diesem Satze zwei durchaus gesonderte Elemente in ihrer Reinheit vom Geiste aufgefaßt. Es genügt aber ein wenig Besinnung, um einzusehen, daß wir nur durch den verschiedenen Klang der Worte getäuscht worden sind, daß man in der That keine Thätigkeit anders begreifen kann, als durch ihre Wirkung, kein Object anders auffassen kann als durch die Thätigkeit, die es hat entstehen lassen. Das Graben wird einzig und allein durch die Grube, den Graben charakterisirt, und diese können einzig und allein durch die Thätigkeit des Grabens bezeichnet werden. Die Relativität aller menschlichen Erkenntniß, als auf der Causalbetrachtung beruhend, tritt hier demnach in ein vollkommen klares Licht. Imgleichen zeigt sich, daß Ausdrucksfähigkeit und Reichthum der Sprache mit der Entwickelung menschlicher Thätigkeit ganz gleichen Schritt halten mußte, daß Worte und Begriffe nur in dem Maße einen Zuwachs erhalten konnten, als sich die Wirkungen menschlicher Thätigkeit vermehrten und individualisirten. Die menschliche Vernunft ist eben keine Frucht contemplativer Muße gewesen, sondern aus und mit der menschlichen Arbeit, Mühe und Anstrengung emporgewachsen. Und auch nur so wird ihr Ursprung begreiflich. Denn es ist ein geradezu lächerlicher Gedanke, daß Urmenschen oder Vormenschen sich der Mühe der Kindererziehung, also der Unterweisung in jenen wunderbaren Lauten, von denen Gemeinwille, Gemeinverständniß und allgemeine Vernunft gänzlich abhängt, nur zum Spiele oder animi causa sollten unterzogen haben, ja auch daß die Kinder,

ohne den furchtbaren Ernst der in dem Gegenstande lag, die mühevollste Arbeit, die es gibt, und die noch heute so Vielen unerträglich ist, das Denken sollten gelernt und sich angeeignet haben. Aus der Noth, den Bedürfnissen und der durch sie geweckten Anstrengung sind alle mächtigen Fortschritte und Entwickelungen auf unserer Erde entstanden. Im Ringen mit den Nachbarn erstarkte Rom, nur die äußerste Noth veranlaßte Preußen zu dem heldenmüthigen Entschluß der allgemeinen Wehrpflicht, und wäre nicht auf die reiche und üppige Vegetation der Tertiärzeit langsam und allmählich, so daß mit der Noth auch der Widerstand und die Kräfte wachsen konnten, die Eis- und Gletscherzeit gefolgt: es gäbe wohl heute noch keine denkenden Wesen, keine Menschen. Nicht wo die Natur Alles gibt, nicht wo sie Alles versagt, konnte diese ihre höchste Blüte, der Stolz der Schöpfung entstehen, sondern da wo sie zum Widerstande auffordert, Anstrengungen nöthig macht, aber auch mit Erfolgen belohnt und so die Kräfte übend und steigernd, zur wohlthätigen Lehrmeisterin wird. Daher denn die gemäßigte Zone stets der Wohnsitz der geistigen Cultur und des energischen Voranschreitens sein wird und die schöne Definition Linné's, die für die Urzeit paßte, keine Gültigkeit mehr hat: „Homo sapiens habitat intra tropicos, hospitatur extra tropicos.“ Durch die Vernunft ist der Mensch Herr und Gebieter der Erde geworden, aber er ist es nur dadurch, daß die Vernunft seine Herrin und Gebieterin ist; entzieht er sich ihrer strengen Zucht, so verliert er zugleich seine Kraft und Würde. Darum war, wie heute die Menschheit in ihren auserwählten Völkern alle ihre Kräfte daran setzt, Vernunft und Sittlichkeit zu erhalten und stets zu erhöhen, auch schon in der Urzeit jenes Gefühl mächtig rege, die Keime dieser großen und heiligen Mächte, Sprache und Sitte, das wahrhaft Menschliche, zu bewahren, zu schützen und fortzupflanzen. Das vermochten aber jene Menschen nur, weil sie darin ihren eigentlichen Lebensgeist fühlten und weil sie in all ihrem Thun, in allen Lebensverhältnissen unaufhörlich auf sie und nur auf sie angewiesen und zurückgewiesen wurden, wenn sie einmal in frevlem

Uebermuth sich davon losgesagt hatten. Der Geist der Gemeinschaft ist es, der das Wunder bewirkt hat.

17) Nunmehr können wir die oben aufgenommene, aber nicht zu Ende geführte Charakteristik der Sprache als einer Bezeichnungsfähigkeit in viel weiterem Sinne durchführen und in ihrem sehr ausgedehnten Kreise verfolgen.

Kant sagt etwas schwerfällig *): „Das Vermögen der Erkenntniß des Gegenwärtigen als Mittel der Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen, ist das Bezeichnungsvermögen. Die Handlung des Gemüths, diese Verknüpfung zu bewirken, ist die Bezeichnung (signatio)."

Aus dieser Definition ersehen wir, daß das Bezeichnungsvermögen mit dem Erkenntnißvermögen fast identisch ist. Denn was hier gesagt wird, ist dasselbe, was Iphigenie von ihrer Göttin sagt:

Weise bist du und siehest das Künftige,
Nicht vorüber ist dir das Vergangene,

und was als schönste Devise der menschlichen Vernunft gelten kann. Nur daß es in der Bezeichnung absichtlich aus einer Erkenntniß und für eine Erkenntniß geschieht.

Damit zeigt sich uns denn auch der Satz: „daß ohne Sprache keine Vernunft möglich sei", in einer ganz und gar neuen Beleuchtung und wir dürfen hoffen, durch Ergründung des vorliegenden Punktes uns recht sehr von der tiefen Wahrheit und Nothwendigkeit jenes Satzes zu durchdringen.

Alle Erkenntniß findet stets in einer Gegenwart statt. Ihr Wesen liegt aber darin, daß wir, das Vergangene mit der Gegenwart in Verbindung setzend (es vergegenwärtigend, daher repraesentatio), es also im Strome der Zeit mit forttragend, in den Stand gesetzt werden, das Zukünftige vorauszusehen. Eine solche Erkenntniß ist natürlich eine vermittelte (reflexive), keine unmittelbare, wie die Wahrnehmung. Für sie ist vielmehr jede gegenwärtige Wahrnehmung nur ein Zeichen, das auf etwas

*) Anthropologie. Rosenkranz. VII, 2, S. 93.

Anderes deutet, mit welchem es vermöge der Causalität in Verbindung gesetzt wird. So nimmt denn also die menschliche Vernunft — eine lange, unermeßliche Zeit, ehe sie von Kant darüber aufgeklärt wurde — nichts als für sich seiend an, sondern setzt stets Alles nur in Bezug auf ein Anderes. Wie natürlich ist es daher und ihrer Anlage entsprechend, daß die Menschen schon sehr frühe, da sie in ihren Göttern sich selbst ähnliche, nur höhere intellectuelle Mächte voraussetzten, überall, in allen ungewöhnlichen Naturerscheinungen Zeichen und Wunder (signa, monstra, prodigia, portenta) sahen, die den Willen der Götter offenbarten und die Zukunft vorausverkündigten.

Die Frage „was bedeutet das?" ist deshalb für den denkenden Menschen ganz gewöhnlich und immer wiederkehrend, da es überhaupt nichts gibt, noch geben kann, wodurch er nicht auf etwas Anderes zu schließen sich veranlaßt sähe.

Man kann die Zeichen eintheilen in 1) natürliche und 2) künstliche. Zu den ersteren gehören die Symptome für den Arzt oder Politiker, die Wetterprognosen durch Wolken, Sonnenuntergang u. s. w., die Veränderungen der Reagentien des Chemikers, der Wage, des Thermometers, Barometers; ferner das Erröthen, Erblassen, das Schreien, das Zusammenschrecken u. s. w. als natürliche Zeichen des Inneren, der Empfindung; außerdem die Schreckensrufe, das Locken, die Jammerrufe bei den Thieren.

Nur die zweite Art, die künstlichen Zeichen, interessirt uns hier. Sie unterscheiden sich dadurch, daß sie alle einem gemeinsamen Denken dienen und als Mittel zum Zwecke desselben vorhanden sind und gebraucht werden. Dieser Art sind Schrift- und Zahlzeichen (also auch die Eintheilung der Wage, des Barometers, Thermometers), Standeszeichen, Ehrenzeichen, Denkmäler. Von allerhöchster und einziger Bedeutung ist hier die Sprache, „dieses größte Mittel, sich selbst und Andere zu verstehen."

Sie steht am Eingange aller übrigen, da vor ihr keine Kunst war, noch sein konnte. Sie ist die erste Kunst, denn sie will erlernt sein und ist dem Menschen nicht von Natur, durch

Trieb und Wachsthum, eigen. Alle übrigen künstlichen Bedingungen seines Daseins sind nur durch sie möglich geworden, hängen von ihr ab.

Große, weitverbreitete Irrthümer, die das Alterthum beherrschten und von denen die Gegenwart sich noch kaum und mit Mühe befreien kann, lassen sich hier auf ihren Ursprung zurückführen und demnach, wenn dieser eingesehen wird, endgültig beseitigen, nämlich

a) daß die Sprache dem Menschen von Natur (φύσει) eigen sei. Da man richtig erkannte, daß keine Kunst früher sein könne, als die Sprache, diese selbst also erste und nöthigste Voraussetzung aller übrigen sei, so drängte sich der Gedanke auf, es könne darum das, was alle Kunst erst möglich mache, nicht anders als von Natur dem Menschen zugefallen, es müsse ihm angeboren sein. Dieser Irrthum erhielt dadurch seine Verstärkung, weil die Sprache eine physiologische Kunst ist und nicht äußerer Mittel, Gegenstände bedarf, wie doch alle übrigen. Daher die Theorie des Epikur, daß die Sprache dem Menschen ebenso natürlich sei wie Husten, Stöhnen, Schreien u. s. w., eine Theorie, die in ihrer weiteren Ausbildung als die Interjectionstheorie bekannt ist.

b) Die lebhafte Betrachtung der anderen Seite führte zu dem entgegengesetzten Irrthum. Die Sprache ist eine Kunst, welche erlernt sein muß, sagte man sich, sie ist das Mittel aller Verständigung und dient einzig und allein diesem Zwecke: sie muß also auch aus Verständigung hervorgegangen und, wie man von aller Kunst wähnte, erfunden worden sein. Man schloß also, die Worte seien durch Uebereinkunft (θέσει) als Bezeichnungen der Dinge festgestellt worden. Es ist zu verwundern, daß man an der Ungeheuerlichkeit einer solchen Ansicht keinen Anstoß nahm. Die Verwechselungen, welche hier beständig mit unterliefen und dem Irrthum eine gewisse Scheinbarkeit verliehen, sind außer der oben genannten (die dem socialen Charakter der Sprache entsprang) noch folgende: Weil die Sprache mit Willkür gehandhabt wird, muß sie aus der Willkür ent-

sprungen sein. Weil die Sprache stets von Denken begleitet ist, ja dieses unzertrennlich mit ihr verbunden ist, muß sie aus dem Denken hervorgegangen sein. Daß man auch umgekehrt schließen könne, fiel Niemanden ein.

c) Auch der mimetischen Theorie und des Irrthums, dem sie ihren Ursprung verdankt, kann ich hier gedenken. Nachahmung spielt allerdings in der Sprachentstehung eine sehr große Rolle und als Platon in seinem bewunderungswürdigen Kratylos, wie es scheint, den ersten Anlaß zu jener noch heute mit einer Zähigkeit, die eines besseren Gegenstandes würdig wäre, festgehaltenen Theorie gab, hatte er einen Weg betreten, der zwar alsbald in seiner Abzweigung zum Irrthum führte, gerade verfolgt aber zur Wahrheit geführt hätte. „Wenn wir keine Stimme und Zunge hätten", sagt er *), „und uns doch die Dinge mittheilen wollten, würden wir nicht, wie jetzt die Stummen, mit den Händen, dem Kopfe und dem übrigen Körper Zeichen geben? Wollten wir oben und leicht ausdrücken, so würden wir, denke ich, die Hand zum Himmel heben und so die Natur der Sache selbst nachahmen; für unten und schwer würden wir auf die Erde deuten; wollten wir ein laufendes Pferd oder anderes Thier ausdrücken, so würden wir unseren Körper und unsere Haltung demselben so ähnlich als möglich machen." Hier ist Wahrheit und Irrthum schon seltsam vermischt. Daß die Thätigkeit — und nicht blos die Wahrnehmung — beim Ursprunge der Sprache mitgewirkt habe, dieser Gedanke leuchtete offenbar einen Augenblick in dem hohen Geiste Platons auf und hier, aber auch hier allein hätte an den Nachahmungstrieb des Menschen angeknüpft werden müssen, der als ein sociales Geschöpf stets und überall seines Gleichen nachahmt und darum den Trieb des Lehrens und Lernens erworben hat, dann hätte sich finden lassen, wie denn bei nachgeahmter Thätigkeit und nachgeahmten Lauten verständliche Objecte und damit Worte entstehen konnten. **) Statt

*) Kratylos, p. 423.

**) Auf Nachahmung beruht alle Tradition, Sitte und Gebrauch, also auch das Sittliche und Schickliche, der Brauch des Landes und der Vorfahren.

dessen wird der Begriff der Nachahmung in unseliger Weise verallgemeinert, Nachahmung der Dinge behauptet und damit der Menschheit ein zweitausend Jahre währender Irrthum aufgelastet.

In allen diesen Theorien ist demnach ein Theil der Wahrheit; wir haben alle diese Theile auszuscheiden, jedem seine richtige Stelle anzuweisen und zu zeigen, wie das höchste organische Gebilde, das die Erde kennt, aus den einzelnen Theilen sich hat gliedern und emporwachsen können.

19) Die künstlichen oder willkürlichen *) (d. h. vom Willen abhängigen) Zeichen lassen sich wieder eintheilen in 1) logische oder symbolische, 2) in mnemonische. Jene führen von selbst auf die Vorstellung des Bezeichneten, weil der Verstand durch Aehnlichkeit der Vorstellung des Zeichens oder durch sonstige causale Verknüpfung schnell den Weg zu jener findet. Solcher Art waren die Schriftzeichen der Chinesen und die ägyptischen Hieroglyphen in ihren ersten noch unmittelbar verständlichen Bildern. Mnemonische Zeichen sind dagegen solche, die nur durch

---

Daher der große Ernst, mit dem der Römer das more majorum aussprach. Das Schickliche und Angemessene ist das was dem Anderen gleicht, daher die Vereinigung dieser Begriffe in dem Griechischen ἔοικε. Interessant ist in dieser Hinsicht eine Stelle bei Homer Od. III, 124, aus welcher der noch deutlich gefühlte Zusammenhang des Schicklichen und der Gleichartigkeit oder Aehnlichkeit hervorgeht: dort sagt Nestor, sich über die Aehnlichkeit des Telemachos mit dessen Vater verwundernd:

ἦτοι γὰρ μῦθοί γε ἐοικότες, οὐδέ κε φαίης
ἄνδρα νεώτερον ὧδε ἐοικότα μυθήσασθαι.

wo offenbar das erstere im Sinne von „ähnlich", das letztere im Sinne von „passend" zu nehmen ist. Ueberhaupt ist Sympathie und sociales Leben, aus denen Sprache und Vernunft allein hergeleitet werden können, durchaus mit dem Nachahmungstriebe verwachsen, daher mit Recht Schopenhauer sagt: „Diesem gemäß ist der Leitstern der allermeisten Menschen das Beispiel Anderer, und ihr ganzes Thun und Treiben im Großen wie im Kleinen läuft auf bloße Nachahmung zurück: nicht das Geringste thun sie nach eigenem Ermessen. Nachahmung und Gewohnheit sind die Triebfedern des allermeisten Thuns der Menschen." Parerga II, S. 254.

*) Gäbe es doch ein besonderes Wort im Deutschen, das voluntary von dem arbitrary zu unterscheiden!

Erlernen verständlich werden können, z. B. unsere Schriftzeichen als Zeichen der Laute.

Diesen beiden Klassen entspricht schon in der Natur oder vor dem Denken eine doppelte Art der Wahrnehmung, indem einerseits ähnliche, andererseits aber auch häufig zusammen auftretende Vorstellungen auf den Willen des Thieres wirken: zu letzterer Art gehört z. B. die Furcht der Vögel vor dem Gewehr. In unserem eigenen Erinnerungsvermögen, soweit dasselbe sinnliche Vorstellungen befaßt, läßt sich täglich jene doppelte Quelle beobachten, indem nicht blos ähnliche und causal verbundene, sondern einfach gleichzeitig aufgefaßte Vorstellungen, ja auch Empfindungen die Verbindung mit einander eingehen, gegenseitig aneinander zu erinnern. So kann ein Duft, ein Glockenton, eine Melodie längst entschlafene Bilder in uns wieder erwecken. Geruch und Gehör haben insbesondere eine solche mnemonische Wirkung, weil sie einfacher sind und nicht wie das Gesicht durch unzählige Mannigfaltigkeit andringender Bilder zerstreut werden.

In der Sprache haben nun auch, wie wir gezeigt haben, Laut- und Gehörsinn ausschließlich jene mnemonische Rolle übernommen, daher auch nicht ein einziges Wort in keiner einzigen Sprache an und für sich verständlich ist, alle vielmehr erst erlernt werden müssen. Wie werden nun aber Laute erlernt? Einzig durch Vorsprechen und sympathisches Mitklingen der Sprachwerkzeuge. Und wie werden sie verständlich? Nur durch stets wiederholtes Zusammentreffen mit den angeschauten Gegenständen. So gelangen sie allmählich in die Herrschaft des Willens, werden bedeutungsvoll und zu Organen des Denkens. Man sieht die vollkommene Uebereinstimmung alles heutigen Sprechens und Sprechenlernens mit unserer Theorie, welche 1) die zufällige Association der Laute mit den Objecten; 2) die sympathische Erweckung des Lautes durch das Gemeingefühl und 3) die Uebertragung und Fortpflanzung durch stete Wiederkehr und Nachahmung behauptet. So wurden also die Laute zu künstlichen oder willkürlichen mnemonischen Zeichen, d. h. zu Worten, welche Vorstellungen von Objecten erweckten.

Aber die wahren Zeichen, die Verständniß vermitteln, sind wie bereits gesagt, eigentlich diese Objecte. Wie werden wir nun diese in der Sprache, als einer Bezeichnungsfähigkeit unterbringen?

Darüber kann nach allem Früheren kein Zweifel sein. Die Willensthätigkeit des Menschen bezeichnete in der That die Dinge, indem sie dieselben schuf, umschuf und veränderte. So und nur so entstehen Dinge, d. i. Objecte des Denkens und zugleich Zeichen, d. i. Mittel, Organe des Denkens. Nicht bloße Laune der Sprache ist es, sondern uralte Weisheit, wenn die Griechen die Dinge durch πράγματα bezeichneten. Die Wirkungen seiner Thätigkeit, anfangs sehr gering an Zahl, traten dem Urmenschen als anschauliche Vorstellungen entgegen, das Auge lernte sie gesondert anschauen, sie wurden demnach zu Typen, mittelst deren es alles Uebrige, der Aehnlichkeit nach, auffassen und anschauen lernte. Diese Typen wurden durch ihre Association mit dem Laute zu Begriffen, zu Worten. Man kann sich keine einfachere Weise der Entstehung der Begriffe denken; man sieht deutlich, in welchem Zusammenhange die nota, das Merkmal mit letzterem steht. Der Mensch notirte, bezeichnete die Dinge durch seine Thätigkeit und dadurch entstand die notio, der Begriff. Kant's „Monogramme der Einbildungskraft" und „Schematismus der Verstandesbegriffe" sind ganz überflüssig geworden oder auf ihren wahren Kern zurückgeführt, ingleichen Schopenhauer's „Phantasmen" deren Ursprung wir nun kennen. Jene Typen wurden zu Stützen der Einbildungskraft, zu Schlüsseln für die ganze Außenwelt. Was konnte hindern, die natürliche Höhle als die „gegrabene" anzuschauen und sie als solche zu bezeichnen, und umgekehrt: gab es eine andere Möglichkeit sie zu bezeichnen? Wörter wie „das hohle Ding" mußten deshalb in der Sprache außerordentlich häufig sein: das griechische κοτύλη ist in dieser Hinsicht sehr interessant, da von ihm griechische Grammatiker berichten, es habe ehedem alles Hohle bezeichnet. Die natürlichen Dinge so auffassen, als wären sie durch menschliche Thätigkeit so geworden, also z. B. auch das Wirre der Zweige oder der Thierwolle durch das Geflochtensein ausdrücken,

das war der schmale Steg, auf welchem die Vernunft in die unermeßliche und unergründliche Mannigfaltigkeit der Dinge eindrang, für welche sie auch heute keine andere Erklärungsweise kennt noch sucht, als daß sie zeigen kann, *wie sie geworden sind.*

Ich möchte das Gesagte kurz und bündig folgendermaßen zusammenfassen: Der Mensch schrieb durch seine Thätigkeit, die sich mehr und mehr über die Gegenstände ausbreitete und zugleich specialisirte, eine Schrift in die Außenwelt, die er verstand und deshalb — vermittelst der Worte — lesen lernte. Alle Objecte des Denkens und der Thätigkeit sind vom Willen abhängige *logische* Zeichen, welche durch andere, gleichfalls vom Willen abhängige *mnemonische* Zeichen, die Laute, ein selbständiges Dasein erlangten und demnach dem freien Spiele des Denkens, das durch die letzteren in Stand gesetzt wurde, die ersteren logisch zu verbinden, als Organe dienen konnten.

Welche Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit also jene Zeichen für das Denken und für das Erinnern haben, kann nunmehr nicht mehr zweifelhaft sein. Das Denken, in seiner großartigen Einfachheit durch Begriffe und in seiner unermeßlichen Mannigfaltigkeit durch Verbindungen der Begriffe unter sich und mit den Anschauungen ist durch sie allein möglich geworden: und damit ist denn auch der unerschöpfliche Reichthum menschlichen Erinnerns allein erklärlich.

Tantum scimus quantum memoria tenemus. Nur das ist Gegenstand und Inhalt unseres *Wissens*, was wir gelernt, geübt und jederzeit und überall zur Verfügung haben, d. h. erneuern können. An die Stelle jener instinctiven Erinnerungszeichen, jener fortgesetzten Uebung durch Nothwendigkeit und Bedürfniß trat denn auch, bei steigendem Bewußtsein, das Streben die Erinnerung zu pflegen und das Geschehene kommenden Geschlechtern aufzubewahren. Mit dem ersten Steinhaufen, den ein Stamm über dem Grabe seines Helden aufschichtete, d. i. mit dem ersten Denkzeichen brach dieses Streben hervor und damit wurde dieser Stamm *historisch*, er trat in die Continuität des menschlichen Entwickelungsganges und empfand etwas von jenem

Gefühl der Würde und des Adels, das heute jeden erfüllt und erhebt, der seiner Menschheit sich bewußt und sein vergängliches Dasein an die unvergängliche Kette der Geistesarbeit des ganzen Geschlechtes anknüpft. Nur in dem Maße wie wir der Vergangenheit uns bewußt sind, blicken wir in die Zukunft. Un peuple sans passé est un peuple sans avenir.

19) Es soll hier nun auch auf das eigenthümliche Verhältniß der Worte als Zeichen der Verständigung innerhalb der Allgemeinheit zu den Worten als Zeichen und Mitteln des Denkens bei den Individuen hingewiesen werden. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß letztere Eigenschaft aus der ersteren hervorgegangen ist und nicht, wie man gewöhnlich annimmt, umgekehrt. Nur aus der Verständigung ging das individuelle Verständniß hervor, und das docendo discimus galt auch schon in der Urzeit. Es muß eine Zeit gegeben haben, wo die Individuen noch in der Gesammtheit aufgingen und die instinctiven Laute die instinctiven Thätigkeiten begleiteten, beide aber dem Gefühle der Gemeinsamkeit entquollen, Eigenthum, Aeußerung und Werk der Gemeinschaft waren. Daß das gemeinsam Erworbene mit der Zeit Eigenschaft der Einzelnen wurde, war bei dieser höchsten Auszeichnung des Menschen ebenso natürlich, wie bei allen übrigen menschlichen Eigenthümlichkeiten, deren Ursprung aus dem socialen Leben die neuere Wissenschaft aufzuklären sich bemüht: ist doch selbst das Privateigenthum erst aus dem Collectiv-Eigenthum hervorgegangen, und nach Begriff und Wesen erst durch letzteres möglich geworden. Ein deutlicher Fingerzeig obiger Wahrheit liegt ja auch schon darin, daß wir bei dem Worte Zeichen zu allererst an Mittheilung denken (also signa demonstrativa) und dann bei einiger Ueberlegung uns erst bewußt werden, daß wir dieser Zeichen unbedingt bedürfen, um uns selber klar zu werden, um unsere Erinnerungen zu sammeln, um das Zerstreute im Geiste zu binden, um mit einem Worte zu denken (signa memorialia).

Bei dieser Gelegenheit können wir auch die Ansicht der alten Skeptiker berühren, die sich auf die zuletzt erwähnte Unter-

scheidung stützt und eigentlich eine Anticipation des gewaltigen Angriffs Hume's auf die Gerechtsame und Ansprüche der menschlichen Vernunft genannt werden kann. „Es gibt zwei Arten von Zeichen, sagten sie, die eine Art ist erinnernd (ὑπομνηστικόν) und ist sehr nützlich, denn sie dient dazu, sonst unbekannte Beziehungen zwischen den Dingen festzuhalten und im Geiste aufzubewahren; die andere ist erklärend, demonstrativ (ἐνδεικτικόν), womit die Dogmatiker glauben, das von Natur Unbekannte aufzuklären. Wir leugnen nur die letztere Art, nicht die erstere, welche den allgemeinen Annahmen der Menschen, dem ganzen menschlichen Leben und allen Künsten zu Grunde liegt. Wenn wir die Zeichen überhaupt leugneten, würden wir mit dem Leben und allen Menschen in Widerspruch treten. Der Rauch ist das Zeichen des Feuers, die Narbe der Wunde, die Verwundung des Herzens Zeichen des Todes, die Binde Zeichen des Athleten. Das alles sind nur Erinnerungszeichen, keineswegs aber gibt es, wie die Dogmatiker meinen, Zeichen, durch welche das Wesen der Dinge erklärt werden kann." *) Man sieht deutlich wie die antike Skepsis, gleich Hume, nur eine contingency und succession der Dinge zugestehen wollte und dem menschlichen Denken nur die Fähigkeit zuschrieb, beides durch Erinnerungszeichen festzuhalten. Daß zu diesem Erinnern und Festhalten die menschliche Vernunft schon mit dem Causalbegriffe und den aprioriſchen Formen ausgestattet sein müsse, daß signa memorialia erst durch signa demonstrativa möglich werden, dieser Beweis wurde erst durch Kant erbracht und damit die Philosophie gegen jene verhängnißvollen Angriffe geschützt und sicher gestellt. Daß aber alles menschliche Denken, alle Künste und Gestaltungen des menschlichen Lebens einzig und allein von Erinnerungszeichen abhänge, diese Einsicht muß den antiken Skeptikern, die größtentheils auserlesene und tiefeindringende Geister waren, hoch angerechnet werden: denn sie enthält implicite die große Wahrheit der Abhängigkeit

*) Sextus Empiricus adv. Math. VII, 156.

alles Denkens von der Sprache, die vor ihnen Niemand auch nur geahnt hatte.

20) Und nunmehr soll zum Schlusse auf die merkwürdige und geradezu in allen Stücken vollständige Uebereinstimmung unserer Theorie mit der Lehre Kant's hingewiesen werden, eine Uebereinstimmung, die allein den vollgültigen Beweis ihrer Wahrheit erbringen würde, wäre sie auch sonst nicht, wie es doch der Fall ist, durch alle Thatsachen der historischen Sprachwissenschaft erweisbar. Kant sagt:

a) Alle Erkenntniß kommt zu Stande durch zwei Factoren, nämlich die Receptivität der Sinnlichkeit und die Activität des Verstandes oder Denkens. Unsere Theorie legt auf diese Activität das Hauptgewicht; sie zeigt klar und zweifellos, auf welche Weise dieselbe erst möglich geworden und aus kleinsten Anfängen sich zu stets größerer Vollkommenheit, zu stets erhöhter Klarheit des Bewußtseins hat steigern können. Sie zeigt außerdem, wie die beiden Sinne, durch deren Zusammenwirken alles Denken sich heute noch, wie von Uranfang, vollzieht, der subjective Lautsinn und der objective Gesichtssinn, in den Bereich dieser Activität eingetreten sind, jener durch stete Reproduction gleicher und allmählich mannigfaltiger werdenden Laute, dieser durch stete Reproduction gleichartiger, dann allmählich sich vervollkommnender und specialisirender Veränderungen der Außenwelt. Beide Sinne, Gehör und Gesicht, bewahrten so vollständig ihre Receptivität, ja dieselbe verfeinerte sich durch fortgesetzte Uebung, sie traten aber zugleich in die Dienstbarkeit des Inneren, des Willens, der Lautformen und synthetische Anschauungen schafft und durch deren Verbindung die Entstehung des Begriffes ermöglicht.

b) Kant sagt ferner: Alles Denken vollzieht sich einzig und allein durch Vorstellungen, zu welchen unsere sämmtlichen Sinne nur die Data liefern, aus denen die synthetische, apriorische Einbildungskraft dann erst jene gestaltet. Und zwar ist dies möglich durch die beiden aprioriſchen Anschauungsformen der Sinnlichkeit, nämlich Zeit und Raum, durch welche alle unsere

Empfindungen erst einen objectiven Charakter erhalten und gemeinsam, d. h. mittheilbar werden können. Unsere vollkommene Uebereinstimmung braucht hier wohl nicht nochmals hervorgehoben und erläutert zu werden.

c) Vorstellungen, dergleichen auch das vernunftlose Thier hat, zu sondern und zu verbinden, sagt Kant weiter, und sie auf diese Weise nach Regeln zu ordnen und zu bestimmen, dazu bedarf es der Begriffe, welche diesen Vorstellungen erst ein objectives Dasein verleihen. Kant nahm zwölf Ur- oder Stammbegriffe (Kategorien) an, mit denen er a priori das Denken ausstattete. Wir haben gezeigt, daß dies ein überflüssiger Luxus ist und daß die eine Kategorie der Causalität genügt, auf die deshalb auch Kant immer und überall den Hauptnachdruck legt. Wir haben diese Urfunction des Denkens schon in der Wahrnehmung und der Vorstellungskraft nachgewiesen. Zur höchsten Bedeutung gelangt sie aber nach unserer Theorie bei dem Ursprunge des Denkens und der Worte: denn da wird das von dem Subjecte selbst Gewirkte (also subjective Causalität) zur objectiven Erscheinung (objective Causalität) und reflektirt in die Wahrnehmung. Der Laut oder das Wort verbindet die beiden Glieder des Causalverhältnisses zum Begriffe. Nach dieser ersten Sonderung und Synthese — denn beides ist darin gegeben — können dann die Glieder der Causalkette (also die Synthese), vermöge der Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Begriffe und Worte, sich vermehren und es tritt jene Beweglichkeit der Causalglieder ein, die wir als das wichtigste Charakteristicum der menschlichen Vernunft in ihren praktischen Erfolgen bezeichnet haben. Wie die Causalität als einziges Schema allen begrifflichen Bezeichnungen zu Grunde liegt, haben wir gleichfalls gesehen.

d) Alles Uebrige, dessen sich das Denken bemächtigt und zu seinem Stoffe und Inhalt macht, kann nur auf symbolischem Wege in dasselbe einziehen. Außerhalb jenes Grundschemas von Zeit, Raum und Causalität gibt es gar keine Möglichkeit, irgend etwas direkt auszusprechen und zu bezeichnen:

nimmt man jene aprioriſchen Formen weg, ſo wird alles Denken unmöglich. Außerdem muß aller Stoff des Denkens, d. h. alle Wirklichkeit zuerſt durch die Sinnlichkeit gegeben werden. Aber ſelbſt Sinnesempfindungen, wie überhaupt alles Innere, Geiſtige konnten niemals anders als durch Vorſtellungen, mithin durch Cauſalglieder gedacht und bezeichnet werden: Licht und Dunkel alſo nur als Gefärbtes, der Schall und das Hören durch das Schlagen, Stoßen u. ſ. w. Alle eigentlich geiſtigen Begriffe, wie Wille, Gefühl, Verſtand, Vernunft, Geiſt, ſowie die urſprünglichen aprioriſchen Formen ſelbſt, alſo Zeit, Raum, Zahl u. ſ. w. konnten keinen anderen Urſprung haben, auf keinem anderen Wege in das Denken einziehen. Man muß ſich eben nur vor dem ſchweren, aber ſehr verbreiteten Irrthume hüten, als ſei erſt mit der denkenden Bezeichnung, dem Worte, der Menſchengeiſt in den Beſitz jener Formen und Eigenſchaften gelangt, die ihm doch von Uranfang eigen waren und überhaupt erſt die Vorbedingungen alles Denkens geweſen ſind.

e) Endlich ſoll noch auf die große, fundamentale Frage Kant's, mit welcher er die Hume'ſche Skepſis auflöſte und die ganze Transſcendental-Philoſophie begründete, hingewieſen werden: „Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?“ Es war dem Tiefſinne Kant's vorbehalten, ſonnenklar zu beweiſen, daß nur unter dieſer Bedingung überhaupt von einer Erfahrung die Rede ſein könne.

Die Frage, wie ſie ſich für uns, bei unſerer hiſtoriſchen Ableitung des Vernunftdenkens, geſtaltet, muß natürlich lauten: Wie war denn überhaupt das erſte ſynthetiſche Urtheil oder der Keim desſelben möglich?*) Wenn die logiſche Form des Urtheils das Bewußtſein der Identität A = A enthält, ſo muß ein Urtheil, das die Erkenntniß erweitert, nothwendig ein Ele-

*) Das Apriori enthält die nothwendigen Vorausſetzungen der Vernunft ſelber. Unſere Frage iſt: Unter welchen Vorausſetzungen konnte denn eine ſolche Vernunft wirklich werden? Kant fragte nach dem Ewigen, wir nach dem Erſten: beide alſo nach einem Früheren, woraus das Folgende abgeleitet werden kann.

ment hinzufügen und somit also zwei Glieder, trotz ihrer Verschiedenheit, als identisch setzen.

Wenden wir dies nun auf die Sprachentstehung an, so ist ganz klar, daß jeder individuelle Gegenstand, der vom Thiere etwa aufgefaßt werden könnte, in ein Urtheil übersetzt nichts anderes darbieten könnte, als jene formale Identität: hoc est hoc. Wie ganz anders verhält sich aber die Sache, wenn der Gegenstand (als anschauliche Vorstellung) mit einer früheren (nicht anschaulichen) Thätigkeit in Verbindung gesetzt wird und als das Resultat jener Thätigkeit aufgefaßt, angeschaut wird! Da ist die erste Möglichkeit der Synthese, die erste Möglichkeit der Bezeichnung, der nota rei, die erste Möglichkeit des Aussprechens, und der an die Thätigkeit erinnernde Schrei enthält allerdings in sich geborgen und im Larvenzustande das erste synthetische Urtheil: hoc est illud. Daß zu dieser Gleichstellung ein tertium, der Laut unbedingt nothwendig war, daß ohne ihn (also das Wort) der Gedanke niemals hätte entstehen können, werden wir im folgenden Kapitel beweisen.

Die Begriffe.

Wir kehren nun auf unserer Wanderung dahin zurück, wovon wir ausgegangen waren, nämlich zu den Begriffen, in welchen alle großen Denker von Platon bis Schopenhauer das wahre Wesen und das eigentliche Geheimniß der menschlichen Vernunft und des Denkens gesehen haben, über deren Wesen und Verhältniß zur Wirklichkeit demnach auch zu allen Zeiten, im Mittelalter zwischen Realisten und Nominalisten, die Streitigkeiten der philosophischen Schulen entbrannten und darnach die Parteien sich sonderten.

Seitdem durch den bewunderungswürdigen Locke der Philosophie die Aufgabe gestellt worden ist, den Ursprung der Begriffe zu erforschen, ist der Weg gefunden, auf welchem jene erbitterten Streitigkeiten zum Austrage gebracht und für immer beschwichtigt werden können. Denn beide Parteien, die unter den verschiedenen Bannern kämpfen und sich nach den Schlachtrufen: „Hie Gedanke!" „Hie Wirklichkeit!" sondern, haben jede Recht, jede aber nur die eine Seite der Wahrheit: sie werden sich versöhnen und, sofern sie guten Willens und ehrliche Streiter sind, für immer Frieden schließen, wenn sie zu der Stelle vordringen können, wo der Gedanke zuerst aus der Wirklichkeit entsprang und von da an eine gedachte Wirklichkeit in menschlichen Geistern sich zu gestalten, zu entwickeln und zu stets größerem Umfange und Klarheit heranzuwachsen begann.

Sobald uns Wesen und Wachsthum der Begriffe zugleich mit ihrem Ursprunge klar geworden ist, ist das Geheimniß der

menschlichen Vernunft enträthselt: denn wir verstehen das, dessen Werden vor uns ausgebreitet liegt und dessen einzelne organische Glieder und Functionen wir aus einem einzigen Princip als ihrem Grunde herzuleiten im Stande sind.

Wenn wir jetzt das Wesen der Begriffe nach ihrem Verhältnisse zur sinnlichen Empfindung und zu den Vorstellungen charakterisiren wollen, werden wir sagen:

Die Empfindung ist subjectiv und individuell.

Die Vorstellung ist objectiv und individuell.

Der Begriff ist objectiv und allgemein.

Ich kann stets nur die Vorstellung eines besonderen, sei es in der Wirklichkeit angeschauten oder durch meine Phantasie in mir erzeugten Baumes haben. Der Begriff des Baumes aber hat mit der individuellen Anschauung nichts zu thun, er umfaßt vielmehr alle Vorstellungen von Bäumen, sowohl der wirklichen, als der möglichen. Der Begriff ist seiner Natur nach allgemein. Nichts Wirkliches entspricht ihm, nichts Wirkliches vermag er zu erschöpfen, aber er selbst hat Wesenheit und Bestand in seiner Anwendung auf die Wirklichkeit. Das gilt von allen Begriffen, ob sie nun etwas bezeichnen, was unzähligemal da ist, wie die Farben, oder was nur einmal vorhanden ist, wie die Sonne, die Erde.

Die Begriffe sind für das Denken, was der Knochenbau für den Organismus, was die Gestirne für die Vermessungen des Weltraumes, die trigonometrischen Punkte für die der Erdoberfläche, die festen Punkte für den Bildhauer.

Die gewaltige Kraft und die außerordentliche Wichtigkeit der Begriffe liegt darin, daß sie die Vorstellungen ordnen und beherrschen. Die Individualität der Vorstellungen wird dadurch bestimmt, daß sie stets in einer besonderen Zeit und in einem besonderen Raume vorhanden sind oder gedacht werden; denn Zeit und Raum sind die principia individuationis. Die Begriffe dagegen sind außer Zeit und Raum, d. h. sie haben für jede Zeit und jeden Raum Gültigkeit. Sie sind abstract, indem sie von unzähligen individuellen Eigenschaften absehen, dieselben

außer Betracht lassen und discursiv, indem unser Denken sie mit großer Leichtigkeit verbindet, trennt, vergleicht, ohne daß im mindesten die Vorstellungen sich dabei einzudrängen berechtigt wären, wenn sie nicht etwa durch das Denken selbst zur Unterstützung oder zur Vermehrung der Klarheit angerufen werden, sowie man das Kind erst mit den Fingern, Aepfeln und Nüssen rechnen läßt, ehe ihm die abstracte Zahl geläufig wird. Die Zahl ist der treueste Repräsentant des abstracten Begriffes; sie gilt für jede Zeit und jeden Raum, außerhalb Zeit und Raum aber hat sie keine Anwendung, ist sie nichts. Sie kann also auch nur an Zeit und Raum und durch die Objecte in ihnen zum Bewußtsein kommen. Die Zahl ist synthetisch, sie faßt zusammen in der Urform des Bewußtseins, der Zeit; sie ist eigentlich der Modus der Synthese selbst, sie ist Logos und alles Wirkliche läßt sich durch sie in letzter Instanz bestimmen, daher ist die Zahl der abstracteste von allen Begriffen, nur das Unentbehrliche und Unentrinnbare, die Formen von Zeit und Raum haben in ihr noch Geltung, alles Uebrige verschwindet und löst sich in quantitative Unterschiede auf. *)

Wenn nun gefragt wird, was es denn gewesen ist, was zu allererst jene Fähigkeit der Abstraction, durch deren Steigerung alles Uebrige hervorgegangen ist, in dem Menschen geweckt hat, so muß zur Beantwortung dieser Frage einzig Rücksicht auf das genommen werden, was das eigentliche Wesen, den charakteristischen Unterschied des abstracten Begriffes von allen anderen Erkenntnißformen ausmacht. Dieser Unterschied liegt aber einzig und allein in seiner Allgemeinheit und der daraus folgenden Möglichkeit seiner Anwendung auf alles Besondere.

Die Begriffe dienen nur der Erkenntniß, für welche sie ausschließlich erschaffen sind. Während Sinnes-Empfindung und Vorstellung bei dem Thiere nur das Nützliche und Schädliche unterscheiden, also im Dienste des Willens (als Motive) wirken, bezeichnet das Wort und der Begriff die Vorstellung gleichsam

*) Τὸ μέτρον κοινὸν ἁπάντων ἐστὶ τῶν μερῶν. Aristot.

nur um ihrer selber willen, gesondert, für sich. Die Art der Causalität, welche innerhalb der Begriffe herrscht, ist also der Erkenntnißgrund (nicht die Ursache, nicht das Motiv). Warum ist dies Urtheil wahr? So lautet die Hauptfrage und sie bezieht sich immer nur auf Begriffe, deren Analyse oder auch deren Beziehung auf die Wirklichkeit. Wir werden also auch schon bei der ersten Entstehung des Begriffes den Erkenntnißgrund sowohl in der objectiven Welt wie auch in dem Subjecte des Denkens zu suchen haben; denn der erste Begriff konnte selbstverständlich nicht aus einem anderen, sondern nur aus der Wirklichkeit seinen Erkenntnißgrund schöpfen.

Ich will mich deutlicher ausdrücken. Wir haben im vorigen Kapitel die hohe Bedeutung und Unentbehrlichkeit der Zeichen für alles Denken dargelegt; es ist dabei auf das instinctive Bewußtsein dieser Abhängigkeit, wie es durch zahlreiche sprachliche Wendungen und Ausdrücke hindurchschimmert, hingewiesen worden. Einen Beleg hierzu gibt das im mittelalterlichen Latein für Begriff angewandte Wort notio, das in dieser Bedeutung auch in die romanischen Sprachen übergegangen ist. Die Logik hat diesem Worte das verwandte nota für die elementaren Merkmale beigesellt, deren Zusammenfassung (conceptus) eben das Wesen des Begriffes ausmachen soll.

Also Mittel der Erkenntniß durch Erkennungszeichen sind die Begriffe. Dies stimmt auch mit der Darstellung Kant's, der nach der sinnlichen Perception und der Reproduction durch die Phantasie den eigentlichen Erkenntnißact in die Recognition durch den Begriff verlegt. Damit dies nun aber möglich werden kann, muß vor allem das denkende Subject im vollen Besitze dieser Erkennungszeichen sein.

Solche Erkennungszeichen sind nur unter bestimmten Voraussetzungen denkbar. Sie beruhen

1) auf einer Wechselwirkung zwischen Subject und Object. Das ist selbstverständlich, denn keine qualitas occulta, die etwa im Objecte liegt, kann als Erkennungszeichen dienen; andererseits

setzt das Wiedererkennen eine Erwartung, die auf das Object gerichtet ist, in dem Subjecte voraus;

2) auf einer besonders charakteristischen Eigenschaft des Objects;

3) auf der Befähigung des Subjects, die Vorstellung dieser Eigenschaft jederzeit und überall in sich zu erwecken.

Wie ist nun das Letztere möglich geworden, daß das denkende Subject jene Erkennungszeichen auch ganz unabhängig von den Einzel-Objecten, an denen sie haften, also für sich und abstract hat in sein Bewußtsein aufnehmen können, wodurch es in den Stand gesetzt worden ist, jedesmal wenn die Objecte erscheinen, jenen abstracten Begriff auf dieselben anzuwenden und sie mit demselben zu bezeichnen. Daß die Empfindung nicht in solcher Weise wirksam sein kann, wissen wir längst, aber sollte die bloße Vorstellung oder Anschauung nicht im Stande gewesen sein, das zu leisten?

Abgesehen davon, daß man in diesem Falle denn doch immer wieder fragen müßte, auf welche Art denn die Vorstellung oder die Anschauung selbst habe entstehen können — denn gerade dieses Vermögen ist, wie wir gesehen haben, mit dem Denken selbst aufs innigste verschwistert und sein Ursprung nicht von dem Ursprung des letzteren zu trennen — liegt, wie wir gleichfalls gesehen haben, in der bloßen Vorstellung nicht die mindeste Ursache oder Veranlassung, sich in etwas anderes zu verwandeln, was nicht mehr Vorstellung, sondern Begriff ist. Vielmehr ist die Vorstellung als solche stets allseitig bestimmt und individualisirt, sie kann bei überwiegender Aehnlichkeit als identisch, bei überwiegender Unähnlichkeit als verschieden von einer früher gehabten Vorstellung aufgefaßt werden — hier aber handelt es sich darum, das Gleiche in dem Verschiedenen abstract, d. h. für sich aufzufassen.

Es steht also hier nur der eine Weg offen, der uns im vorigen Kapitel zum richtigen Ziele geleitet und alle die Schwierigkeiten, deren Zahl wahrlich nicht gering war, geebnet hat: der Mensch hat die Erkennungszeichen selber (zuerst freilich nur

instinctiv) den Dingen aufgedrückt und daraus sind zuerst die abstracten Begriffe und mit ihnen das Vermögen des Abstrahirens entstanden.

Diese Wirkungen menschlicher Thätigkeit vereinigen gleich im Uranfang so vieles, was sie als ächte Erkennungszeichen stempelt und den abstracten Begriffen schon sehr nahe bringt; denn sie sind

1) vielen Dingen gemeinsam;
2) von den Dingen ablösbar oder unterscheidbar;
3) dem Menschen, als sein Werk, am vertrautesten;
4) stets erneuerbar oder reproducirbar.

Ist es doch noch heute so, daß wo immer eine Spur zweckmäßiger Bearbeitung auch in der rohesten Weise bei aus dem Schoße der Erde gegrabenen Gegenständen ans Tageslicht tritt, es sofort unser Interesse aufs höchste steigert, indem wir mit Gewißheit sagen: dies sind sichere Zeugnisse der menschlichen Thätigkeit, denn

es hat die Hand des Menschen eingegraben
das Siegel seines Geistes in den Stein;

es sind vorweltliche versteinerte Gedanken, die uns hier entgegentreten.

Was ist es nun eigentlich, worin jene Wirkungen eigener Thätigkeit mit den wunderbaren Wesen, den allgemeinen Begriffen, als in ihrem gemeinsamen Lebensnerv übereinkommen? Vor Allem sind beide Mittelpunkte, von denen aus zahlreiche Wirklichkeiten, seien es nun Objecte oder Vorstellungen, ausstrahlen, und sich demnach auch wieder um diese Mittelpunkte ordnen und gruppiren. Die Aristotelische Unterscheidung von actu und potentiâ tritt hier in ihrer vollen Gültigkeit und Wichtigkeit auf. Gleichwie der thätige Mensch potentiell alles das in sich trägt, was er zu wirken und zu schaffen weiß, ebenso enthält der abstracte oder allgemeine Begriff potentiâ eine Anwendung auf unzählige Vorstellungen, die mit ihm irgendwie in Verbindung stehen können, deren Gemeinsames er in sich einschließt. Dies wird sofort deutlich, wenn man sich in die Urzeit

zurückversetzt, wo beide, Thätigkeiten und abstracte Begriffe aus einer einzigen Wurzel hervorgingen und sich gewissermaßen deckten oder vollständig durchdrangen. Denn so unzählige Vorstellungen auch sich den Urmenschen als das „Gegrabene" oder das „Geflochtene" darbieten und immer wiederholen mochten, so ist doch gewiß, daß keine dieser Vorstellungen mit dem Begriffe, der durch einen besonderen Laut vertreten war, identisch sein konnte, während doch alle an ihn und er an alle erinnern mußte. Wie verschieden ist nicht das geflochtene Haar von den geflochtenen Zweigen, die natürliche Felsenhöhle von der gegrabenen Erdhöhle: gleichwohl sind sie für den Begriff eins und dasselbe.

So erklärt sich auf die einfachste Weise von der Welt, wie sich um den Mittelpunkt des Wortes unzählige gesonderte und individuelle Anschauungen gruppiren konnten, deren Wirkung aber keineswegs verloren war, da sie vielmehr den Begriff selber beständig bereicherten und erleuchteten, wie also der Begriff gleichzeitig zum festen Stützpunkte, an dem alle derartige Vorstellungen sich sammeln konnten, wie auch umgekehrt zum lebendigen Quell werden mußte, aus welchem sie und alle künftigen Vorstellungen in unerschöpflicher Fülle wieder hervorströmen konnten. Es ist demnach Wesen und Ursprung der abstracten oder allgemeinen Begriffe erklärt.

Je zahlreicher und mannigfaltiger die Anschauungen, die sich um den abstracten Begriff sammeln und ordnen, umsomehr tritt natürlich das Individuelle und Einzelne der Anschauungen zurück, umsomehr wird der Begriff allgemein, d. h. Gedanke. Erst durch das vollständige Zurücktreten der Anschauungen wird die abstracte Gedankenarbeit möglich, die mit mathematischer Sicherheit vorangeht und bei der weder die Regungen des Willens noch die Macht der Phantasie den mindesten störenden Einfluß äußern dürfen. Wer denkt heute noch, wenn er sagt: „eine Verschwörung anzetteln" an den Zettel des Webers oder auch an den feierlichen Schwur; der abstracte Begriff ist verstanden, d. h. er läßt sich wieder in Anschauungen und dadurch in Wirklichkeit umsetzen, das genügt.

Das abstracte Denken ist nun freilich, insofern es der Phantasie den Zutritt versagt, durchaus nicht dichterisch; aber für den Dichter ist auch das Denken nicht Zweck, sondern Mittel. Sein Stoff, aus dem er formt, sind Worte, sind abstracte Begriffe. Er muß dieselben so verbinden, daß Anschauungen daraus entstehen und daß diese dann wieder auf die Wärme des Gemüths wirken: in dem Hörer also letztere sympathisch entzündet wird, welches der umgekehrte Weg ist von dem, wie der Dichter selber schafft. Denn in ihm erweckt das Feuer der Begeisterung zuerst Anschauungen, die dann nach den geeigneten Worten suchen, um sich zu verkörpern. Da demnach das Sprachmaterial für den ächten Dichter immer im Flusse sein muß, so ist er selbst ein gewaltiger Sprachschöpfer und prägt aus der Sinnlichkeit viele Wendungen zum erstenmale, die hernach Gemeingut und abstract werden, da sie sich als treffliche neue Ausdrucksformen erweisen. Es ist deshalb nur halbe Wahrheit, was Kant sagt: „Wer sich immer nur symbolisch ausdrücken kann, hat noch wenig Begriffe des Verstandes, und das so oft Bewunderte der lebhaften Vorstellung, welche die Wilden in ihren Reden hören lassen, ist nichts als Armuth an Begriffen: z. B. wenn der amerikanische Wilde sagt: Wir wollen die Streitaxt begraben, so heißt das soviel als: wir wollen Frieden machen und in der That haben die alten Gesänge, vom Homer an bis zum Ossian, oder von einem Orpheus bis zu den Propheten das Glänzende des Vortrags blos dem Mangel an Mitteln, ihre Begriffe auszudrücken, zu verdanken.“ Alle Mittel um Begriffe auszudrücken, stammen aus der Sinnlichkeit; wer diese Mittel vermehrt, der schafft Begriffe. Volle Wahrheit liegt darum in den Worten Goethe's:

Todte Sprachen nennt ihr die Sprachen des Pindar und Flaccus,
Und von ihnen doch stammt, was in der unsrigen lebt!

Poetische Kraft, ein poetical fiat, wie Max Müller sagt, hat deshalb bei dem Ursprunge aller Begriffe bis zu dem allererſten hinauf gewaltet. Bei jenem denkwürdigen, welthistorischen Augenblicke — wie kein anderer vorher noch nachher —, da zum erstenmale eine Horde von vernunftlosen Wesen in urplötz-

licher Erleuchtung das selbstgeschaffene Werk, die selbstgegrabene Höhle mit dem gemeinschaftlichen Laute begrüßten, an jenem Pfingstmorgen der Vernunft und der Menschheit also — was war es anders als eine Wirkung jener poetischen Kraft, nur vergleichbar den begeisternden Eingebungen des Dichtergenius, aus welcher das ewig Staunenswerthe hervorging? Und da zum erstenmale die Blicke unserer Vorfahren zum Himmel, zur Sonne sich emporrichteten, da sie zum erstenmale

hoc sublime candens quem omnes invocant Jovem

mit tieferem, ahnungsvollem Verständnisse anschauten, was war es anders als dichterische und religiöse Begeisterung, die da waltete, wie sie heute noch waltet, und die den Gott, den sie ahnte und schaute, zum erstenmale erkannte, indem sie ihn nannte? Wäre die Sinnes-Anschauung nicht mit dem zündenden Moment zusammengetroffen, so wäre das Wunder unmöglich gewesen, und wenn nachmals eine reinere Lehre den Menschen von der Sinnlichkeit abrief und ihn auf die inneren Stimmen des Herzens verwies, so konnte sie dies doch nur eben dadurch, weil mit der Sinnes-Anschauung zugleich der Begriff eines höchsten, göttlichen Wesens erwacht war und, mit dem Namen von Geschlecht zu Geschlecht übertragen, endlich auch den Gedanken eines unsichtbaren, allwaltenden Gottes möglich machte.

Die Begriffe als notiones oder conceptus notarum, d. h. als Erkennungszeichen der Objecte haben natürlich, je nach der intellectualen Kraft der Einzelnen, einen sehr verschiedenen geistigen Gehalt. Im Allgemeinen sind es nur wenige, auf's Gerathewohl zusammengeraffte Merkmale, wie bei der Klatschrose die rothe Farbe, bei der Kornblume das Blau, der strahlenförmige Bau der Blüte u. s. w., die in ihnen aufbewahrt werden. Je wissenschaftlicher dieselben werden, um so reicher ihr Inhalt, d. h. desto mehr werden die Gegenstände in ihrem räumlichen Zusammenhange und in ihrer zeitlichen Entwickelung aufgefaßt. Auch hierin sind sie ihrem Ursprunge völlig treu geblieben, und die Begriffe menschlicher Schöpfungen sind auch heute noch die exactesten und vollständigsten, da wir z. B. beim Brode, beim

Weine, bei einer Maschine u. s. w. den ganzen Proceß ihres Gewordenseins — und zwar je mehr wir Techniker sind, um so vollkommener — in dem Begriffe zusammenfassen.

Da das Wesen der Begriffe in ihrer Allgemeinheit liegt, so folgt daraus, daß sie auch unter sich, je nachdem sie vermöge gesteigerter Abstraction diesen Charakter in höherem oder geringerem Grade besitzen, in einem bestimmten Verhältnisse zu einander stehen. Je allgemeiner ein Begriff, desto mehr andere enthält er unter sich, von denen alles das gilt, was in ihm enthalten ist. Dieses Subsumiren, das entweder vollständig (alle Palmen sind Pflanzen) oder wenn die Begriffssphären sich nur theilweise decken, particular sein kann (einige Pflanzen sind Schmarotzer) bildet das Wesentliche aller Urtheile, die nach Kant selber nichts anderes als Regeln sind, unter die dann auch die singulären Urtheile der sinnlichen Wahrnehmung, aus denen sich die Erfahrung, als ihrer einzigen Quelle, stets bereichert, subsumirt werden können. Ein singuläres Urtheil ist selbst schon eine Subsumtion unter den Begriff, denn wenn ich sage: dieser Gegenstand ist eine Pflanze, so heißt dies soviel, als daß Alles, was in dem Begriffe Pflanze gedacht wird, auf diesen Gegenstand seine Anwendung findet.

Auf dem Wege der Verallgemeinerung gelangen wir schließlich zu Begriffen von so überschwänglicher Allgemeinheit, daß ihre Beziehungen zur anschaulichen Vorstellung, aus welcher doch alle Begriffe ohne Ausnahme ihr Dasein geschöpft haben, uns gänzlich zu entschwinden droht. Daraus ist dann zu entnehmen, daß wir in dem Gebiet des Transscendentalen, nämlich bei den Urformen und nothwendigen Voraussetzungen des Intellects angelangt sind. Solche Begriffe, wie Zeit, Raum, Ursache und was mit ihnen direkt zusammenhängt, lassen sich dann natürlich nicht mehr definiren, d. h. auf noch allgemeinere Begriffe zurückführen. Doch hierüber und über die dreifache Art von Begriffen ist schon oben geredet.

Ueberhaupt gehört der ganze Gegenstand von der Begriffsweite, der Verbindung und Trennung der Begriffe, von ihrer

Anwendung zu Urtheilen und Schlüssen u. s. w. in die formale Logik, und ich begnüge mich damit, ihn flüchtig zu berühren. Worauf es hier ankommt ist dies: Wie Kant in seiner transscendentalen Logik das Verhältniß der Begriffe und des Denkens zur Realität bestimmen wollte, so gilt es hier, die Entstehung der Begriffe und des ganzen Denkprocesses aus einer Wirklichkeit herzuleiten, also aus einer vernunftlosen Vorwelt, der wir nur Sinnesempfindung und ein elementares Vorstellungsvermögen concediren.

Trotz seiner innigen Verbindung und nächsten Verwandtschaft mit der anschaulichen Vorstellung konnte, wie wir gesehen haben, der Begriff als solcher niemals aus letzterer unmittelbar hervorgehen. Es war die ganze Kraft des Willens nebst seiner direkten Aeußerung, dem Schrei, dazu nothwendig; das dunkle Willensbewußtsein mußte durch die Anschauung seiner Wirkung aufgehellt werden und die Beiden sich mit einem Dritten, dem Laute zu einer Einheit verbinden, damit der Gedanke zu einer selbständigen Existenz, dem Begriffe, gelangen konnte.

Hieran knüpft sich nun die wichtige Frage nach der Sprach- oder Vernunftentwickelung, welche offenbar identisch ist mit der Frage nach der Vervielfältigung der Begriffe. Zugegeben das große Wunder, daß einmal an jener denkwürdigen Weltwende durch Zusammenwirken günstigster Verhältnisse der Laut bedeutungsvoll, d. h. zum Begriffe und Worte wurde, werden wir annehmen, daß das Wunder sich noch öfter wiederholte und auf diese Weise sich zahlreiche Begriffe, alle durch generatio aequivoca bildeten und absonderten und so im Menschengeiste nebeneinander Platz nahmen, oder müssen wir annehmen, daß der eine Urbegriff die Mutter aller späteren Begriffe wurde, die sich nun durch Sprossung oder Theilung oder wie immer aus jenem ersten herausbildeten. Offenbar entspricht nur das Letztere dem Wachsthum und der Entwickelung natürlicher Wesen überhaupt und es kann deshalb auch nur eine solche Weise bei der Entwickelung jener wunderbarsten und mit nichts Anderem vergleichbaren geistigen Wesen, die wir Worte und Begriffe nennen,

wirksam gewesen sein. Die andere Art dagegen, daß bei verschiedenen Anschauungen verschiedene Laute sich mit Begriffen geeint hätten, wäre nicht verschieden von absichtlicher Sprachbildung und eine solche ist durchaus unvereinbar mit dem Urzustande vernunftloser oder erst in dem schwachen Dämmerlichte einer werdenden Vernunft dahinlebender Wesen.

Dem Gesetze der Entwickelung also entspricht es (wie es auch durchaus mit aller Erfahrung übereinstimmt), daß ein Begriff sich nur aus einem früheren Begriffe entwickeln kann. Und in der That, wäre es nicht auch eine vollständige Zerrüttung des stillen, langsam, aber in natürlichem Triebe sicher voranschreitenden Wachsthums der Vernunft, wenn urplötzlich ein bisher ganz sinnloser Laut den Anspruch machte als Träger einer neuen Anschauung gelten zu sollen! Alle Tradition, die wahre Seele der Sprache und Vernunft, wäre dadurch mit einem Male unterbrochen und Verwilderung wäre die nothwendige Folge des brutalen ungeregelten Triebes. *)

Gleichwohl muß eine Mehrheit der Laute schon bei den ersten Anfängen der Sprache angenommen werden; dieselben müssen aber alle das Gleiche bedeutet haben, nämlich den außerordentlich kleinen Kreis dessen, was der Urmensch als Resultat, als Werk seiner Thätigkeit auffaßte und darum beachtete — verschwimmende Unbestimmtheit war darum der Charakter der

*) Ich will bei dieser Gelegenheit nur kurz andeuten, daß die Pronomina, denen man wegen ihrer außerordentlichen Wichtigkeit, ja Unentbehrlichkeit in der Sprache gerne einen sehr frühen und von den übrigen (bedeutungsvollen) Elementen der Sprache unabhängigen Ursprung zuschreiben möchte, durchaus nur auf demselben Wege entstanden sein können, wie alles Uebrige. Wer etwa glauben könnte, daß durch Deuten und einen gleichzeitig ausgestoßenen Laut (Interjection) ein Begriff wie hier oder dort (die ersten Keime der Personalpronomina, vergl. hic homo) entstanden sein könnte, der verkennt noch immer das Wesen der Sprache, welches darin liegt, daß an die Stelle des Deutens und der Interjectionen das Bedeuten und die sinnvollen Laute getreten sind. Außerdem wäre die Annahme eines solchen Ursprunges der Pronomina gleichbedeutend mit der Annahme einer Entstehung von (abstracten) Begriffen ohne sinnliches Aequivalent, was gleichfalls gänzlich dem Geiste der Sprache, wie auch aller Erfahrung von ihr widerspricht.

ältesten Begriffe und Worte. Erst in dem Maße wie die Thätigkeit sich specialisirte, wie unterschiedene Laute sich durch Usus mit unterschiedenen Anschauungen verschwisterten, also hier das Gegrabene, dort das Geflochtene, wohl auch das Gerissene zu bedeuten begannen, kann von eigentlichen sinnvollen Wörtern die Rede sein.

Ich kann nicht umhin, hier einer sehr interessanten praktischen Bestätigung meiner Theorie Erwähnung zu thun, nämlich der Methode, die man bei jenen unglücklichen Wesen, deren Geisteszustand am ehesten geeignet ist uns ein Bild von dem Innenleben jener erst der Vernünftigkeit zustrebenden Urmenschen zu geben, den Schwachsinnigen, mit großem Erfolge anwendet. Es schreibt nämlich der Director der Blindenanstalt in Kopenhagen, Herr J. Moldenhawer, *) Folgendes:

„Diejenigen Disciplinen, in welchen die Schwachsinnigen am frühesten gemeinschaftlich unterrichtet werden können, sind Gymnastik und Gesang. Diese beiden Lehrfächer haben darum große Bedeutung in der Idiotenerziehung. Die Gymnastik ist, richtig

*) Gartenlaube 1879. Seite 50. Abnorme Kinder. Auch folgende Stellen des trefflichen Aufsatzes sind beachtenswerth:

„Durch welche Mittel gelingt es, schwachsinnige Kinder zu entwickeln? Ganz im Allgemeinen kann man sagen: theils dadurch, daß man diejenigen Mittel, durch welche normale Kinder sich entwickeln, verstärkt, theils dadurch, daß man geringere Ansprüche an das Kind stellt und überhaupt einen ganz anderen Standpunkt einnimmt als den, welchen man einem geistig gesunden Kinde von demselben Alter gegenüber einzunehmen pflegt, so daß hier die Fortschritte so zu sagen auf der Goldwage gewogen werden, und selbst ein geringer Fortschritt mit Dank angenommen wird, wenn er nur von gutem Willen und ein wenig Selbstthätigkeit zeugt. Der Erzieher muß sich beständig erinnern, daß das Kind, andern gegenüber, so unendlich weit zurück ist, daß er auf die gewöhnlichen Voraussetzungen gar nicht bauen kann, sondern sich so zu sagen bei der Arbeit vorwärts fühlen muß."

„Eine hervorragende Rolle spielt der Sprechunterricht. Häufig ist das schwachsinnige Kind ganz ohne Sprache, und noch häufiger sind diejenigen Sprachlaute, die es hervorbringt, höchst unvollkommen; es kommt deshalb darauf an, das Kind in der Nennung der Gegenstände zu üben. Indem es in Verbindung mit dem Worte die Sache selbst kennen lernt, wird nach und nach sein Vorstellungskreis erweitert, und indem es, je nach dem verschiedenen Aussehen und

angewandt, nicht nur ein Mittel zur Entwickelung des Körpers und zur Uebung in Disciplin und Aufmerksamkeit, sondern zugleich eine gute Verstandesübung, indem das Kind stets einen deutlichen und sinnlich hervortretenden Gedanken an das Commandowort knüpfen muß; wenn irgendwo Wort und Gedanke leicht miteinander zu verbinden sind, dann muß es da sein, wo der Gedanke auf Befehl des Wortes zur That wird. In der großen vorzüglich eingerichteten Idioten-Anstalt Earlswood bei London sah ich eine Reihe von Uebungen, aus einer Combination von Verstandes-, Rede- und Körper-Uebungen bestehend, indem die Lehrerin, gleichzeitig mit dem gegebenen Befehle zu einer bestimmten Bewegung oder Stellung, die entsprechende Bewegung selbst machte, worauf die Kinder alle auf einmal diese nachmachten, indem sie auch die begleitenden Worte nachsagten. In vielen Fällen wirkt die Gymnastik auf schlaffe Naturen belebend ein."

Ich kann wohl sagen, daß ich diese Mittheilung mit freudiger

---

der Anwendung der Dinge, unter denselben unterscheiden lernt, wird sein Verstand geübt. Gewiß bedarf es oft einer häufigen Wiederholung, um dem Gedächtnisse des Kindes das Erlernte einzuprägen, und Vieles, das sonst jedes Kind ‚von selbst lernt', nimmt hier den Charakter eines Lehrgegenstandes an."

„Indem nun das schwachsinnige Kind allmählich in den Besitz der Sprache kommt, fühlt es sich seinen Umgebungen näher, und da die geistige Entwickelung mit der Aneignung der Sprache gleichen Schritt hält, erhält es zugleich ein menschlicheres Aussehen."

Wem aus diesen Stellen die hohe Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Sprache für das Denken und die Vernunftentwickelung noch nicht klar geworden ist, den mögen denn folgende Worte aufklären, welche schildern was aus jenen unglücklichen Wesen wird, wenn sie solcher liebevollen Unterweisung und Einführung in die menschliche Rede nicht theilhaftig werden:

„Man ließ (und läßt zum Theil noch heutzutage) solche arme Kinder in einem völlig verwahrlosten Zustande aufwachsen, so daß sie oft in einer Irren-Anstalt oder in einem Unterkunftshause für arbeitsunfähige Menschen ihr Leben endigten. Es gibt Gegenden, wo Blödsinnige und Cretins schlechter behandelt werden als irgend ein Thier, aber selbst da, wo dies nicht der Fall, ist es schon traurig genug, daß menschliche Wesen ohne geistige Entwickelung, ohne Begriff von etwas Höherem als den materiellen Seiten des Lebens, oder wenigstens ohne die in ihnen niedergelegten Fähigkeiten und Anlagen gebrauchen zu können, das Leben durchwandern sollen."

Ueberraschung gelesen habe, indem hier alles das was auf theoretischem Wege mir zur wissenschaftlichen Ueberzeugung sich gestaltet hatte, buchstäblich in der Praxis seine Anwendung gefunden hat. In langsamem Tasten und Versuchen haben also hier die praktischen Lehrer die Wege der Natur entdeckt, die andererseits durch philosophische Reflexion und die Resultate der Sprachforschung genau als die nämlichen nachgewiesen worden sind. Kann man eine glänzendere Bestätigung verlangen?

Ich kehre zu den Begriffen zurück. Die wenigen Wurzellaute, in denen die geringfügigen, noch ziemlich unbestimmten Begriffe geborgen lagen, waren sicher eine unendlich lange Zeit der gesammte Wortvorrath der noch unentwickelten Menschheit. Aber mit diesen wenigen Lauten konnten schon zahllose Vorstellungen und Anschauungen fixirt, verstanden und ausgesprochen werden. Stets war der Laut bedeutungsvoll, denn stets erinnerte er an eine Thätigkeit, aus welcher die vorliegende Anschauung entweder hervorgegangen oder von der der Gegenstand wenigstens verändert, modificirt gedacht wurde. Nun ist es einleuchtend, daß in dem Maße wie die Thätigkeit selber mannigfaltiger wurde, auch die Bedeutungen sich vervielfältigten. Gleichwohl war der Laut, der mit dem Objecte einmal verbunden war, der treue Begleiter des Objects auch in seiner späteren Verwandelung, wie der Greis noch denselben Namen führt, den das Kind erhalten. Und hier haben wir demnach die eine wichtige Quelle der Begriffsvervielfältigung, es ist der Bedeutungswechsel. Was ursprünglich Stamm bedeutete, konnte zum Balken, zum Brett, zur Bank werden. Bedeutungswechsel, d. h. Functionswechsel der Worte ist die erste und hauptsächlichste Erklärung der Entstehung der Begriffe.

Nun fehlt aber noch eine andere, sehr wichtige Seite der Sache. Nämlich wie geschieht es, wenn der Begriff die Verwandlung vom Baumstamme zur Bank durchgemacht, daß die vorausgehenden Stufen also der Stamm, der Balken, das Brett noch immer vorhanden und durch andere Laute als Begriffe fixirt und unterschieden bleiben? Denn zur Vervielfältigung der

Begriffe gehört nothwendig auch Vervielfältigung der Laute. Darauf ist zu antworten, daß in einer Zeit, wo die Begriffe noch nicht sonderlich geschieden waren, derselbe Laut auf viele Dinge und verschiedene Laute auf das gleiche Ding anwendbar waren; mit anderen Worten, daß die Dinge Polyonyma und die Worte Synonyma waren. Es genügte also, daß Balken, Brett und Stamm von anderen Wurzel- oder Begriffsmittelpunkten aus bezeichnet werden konnten, damit sie schließlich vermöge des Gebrauches und natürlicher Auslese durch besondere Worte zu besonderen Begriffen wurden. Außerdem aber verändern sich auch die Laute selbst absichtslos und aus rein lautlichen Ursachen, solche geringe Modificationen benutzt dann die Sprache und in unbewußtem stillem Fortgange ist oft eine Begriffsspaltung eingetreten, nur weil der Laut eine Veränderung erlitten hat, während die frühere Lautform durch irgend einen Zufall sich noch bei einem anderen Begriffe erhalten hat. Diese Gesetze walteten in der Urzeit, da außer der Verdoppelung wohl noch keine Verbindung von Worten zu neuen Worten und Begriffen Anlaß gab.

Wir sehen aus diesen kurzgefaßten Andeutungen, wie bei dem Begriffe stets die in ihm vereinigte Trias von Anschauung, Thätigkeit und Laut*) gleichsam das organische Leben und Wachsthum (wie in den Organismen die ternären Verbindungen) in stets weiterer Entwickelung allein möglich machte und noch immer macht. Wäre nicht die feste Einheit und Selbständigkeit des Lautes, so würden die Anschauungen, statt sich zu sondern,

*) Auch das sollte nicht übersehen werden, daß der Laut eine natürliche Mittelstellung zwischen Thätigkeit und Anschauung einnimmt. Denn er ist, sofern er die Thätigkeit begleitet, selbst Thätigkeit; sofern er aber durch die Anschauung — als Schrei — erweckt wird, ist er wie diese mehr receptiv. Wie nun Thätigkeit und Anschauung in dem Gewirkten sich vereinigen, so erhält auch der Laut diesen Doppelcharakter, durch die er beides vereinigt. Dies ist noch vollkommen deutlich in der heutigen Sprache, wo der Anblick eines Baumes unmittelbar das Wort erweckt und umgekehrt. Das Wort als Laut ist Activität, aber diese erfolgt auch instinctiv auf causale Anregung von Außen. Diese Betrachtung der Sache ist wichtig und einer Ausführung würdig.

beſtändig zerfließen, die Thätigkeit dagegen, ſtatt ſich zu Gliedern einer Kette zu verbinden, in den engſten Kreiſen beſchränkt bleiben. Wären demnach nur binäre Verbindungen, ſo würde z. B. der Laut mit der Vorſtellung verbunden unaufhörlich ſeine Bedeutung wechſeln, mit der bloßen Thätigkeit dagegen ſtets die nämliche einförmige oder ganz unbeſtimmte Bedeutung behalten. Auf dieſer Stufe ſtehen alle Thierlaute und alles das was man Thierſprache zu nennen beliebt hat. In der Menſchenſprache dagegen wird der Wechſel der Vorſtellungen durch die Einförmigkeit der Thätigkeit beherrſcht: die cauſale Verbindung beider aber, durch die Einheit des Lautes feſtgehalten, macht den Begriff und mit ihm die Thätigkeit entwickelungsfähig.

Vermittelſt der Begriffe geben wir den Dingen Namen; in Wahrheit entſtehen die Dinge erſt durch ihre Namen. Dies iſt von jeher der Quell unendlichen Irrthums für die Menſchen geweſen, indem das Vorurtheil ſich feſtſetzte, daß wo ein Wort gegeben ſei, auch ein entſprechendes Ding da ſein müſſe oder umgekehrt: wo ein Wort gefunden ſei, ſei auch die Sache ſchon vollſtändig erklärt und verſtanden. Der erſte Irrthum kann der objective genannt werden; er beruht darauf, daß wir in unſeren Urtheilen den Begriff mit der gegebenen Vorſtellung identificiren und ſagen: dies iſt roth, dies iſt eine Pflanze. Kein Wunder, daß ſelbſt ein Geiſt wie Locke zu der Anſicht verführt wurde, dieſes Roth, dieſe Pflanze ſeien die Urſachen der Begriffe, die alle ihren Urſprung in der (receptiven) Sinnlichkeit hätten. Es war darum conſequent und eines ſo großen Mannes würdige Aufrichtigkeit, daß Locke erklärte: „Wenn man fragt, was iſt der Raum? ſo iſt meine Antwort: Ich weiß es nicht.“ Die Neueren wiſſen viel mehr, ſie wiſſen, daß der Raum krumm iſt.

Der zweite Irrthum iſt der ſubjective. Er ſchreibt den Worten eine myſtiſche Kraft zu. Wir kommen mit angeborenen Begriffen (nach Platon aus einem Vordaſein) auf die Welt. Unſere Sinne werden erſchüttert und wir ſagen: das iſt die Sonne, das iſt der Menſch, das iſt ein Thier. In dieſer pri-

mitiven Form wird nun wohl der Irrthum heute von Niemanden mehr getheilt. Um so verhängnißvoller wirkt er in dem abstrusen, hohlen, inhaltleeren Phrasenthum sogenannter Philosophen, die ohne sich um Ursprung und Anwendung der Begriffe zu kümmern, frisch drauf los schwadroniren und die Welt in Staunen setzen durch ihre Offenbarungen über das Absolute, das An- und Fürsichsein, die dialektische Bewegung des Begriffs und dergleichen mehr. Daß solches nach Kant, ja bei der Nation, der die hohe Ehre zu Theil geworden, daß ein Kant in ihr geboren wurde, möglich gewesen, ist eine tiefbetrübende Thatsache.

„Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." Unsere Anschauungen, unsere Vernunft ist sehend geworden durch die Begriffe.

„All unsere Erkenntniß kommt zu Stande durch die Receptivität der Sinnlichkeit und die Activität des Denkens." Wir haben diese beiden Factoren aus ihrer gemeinsamen Wurzel, dem Willen, hergeleitet, wir haben den „Ursprung der Begriffe", von Locke und Schopenhauer als das wichtigste Problem der Philosophie bezeichnet, auf natürlichem Wege — d. h. mit Ausschluß des Wunders — nachgewiesen.

Ich will hier die Resultate unserer Untersuchungen, nämlich den organischen Proceß der Entstehung und des Wachsthums der menschlichen Vernunft, also ihre Physiologie und Descendenztheorie nochmals übersichtlich zusammenstellen.

1) Voraussetzung alles Denkens ist Empfindung im Sinne von Bewußtsein (cogito); ferner, da die Vernunft ein soziales Produkt ist: gemeinsames Empfinden (Sympathie), welches mit Gemeinsamkeit des Wollens vereinigt zur Gemeinsamkeit des Thuns, des Schaffens, des Vorstellens und endlich des Denkens führen konnte. Diese erste Voraussetzung muß natürlich auf allen höheren Stufen, die sich daraus entwickelten, ungemindert fortdauern.

2) Erst indem die Empfindung sich in Vorstellung verwandelt, d. h erst indem sie in die aprioriſchen Formen von Zeit, Raum und Causalität umgedeutet wird, erhält sie die Be-

fähigung, Denkstoff zu werden. Sie wird durch diese Formen, die nur subjectiv, d. h. nur Vorstellungen eines empfindenden Subjects, aber denknothwendige Voraussetzungen für alles Objective sind, selber objectiv. Die Möglichkeit gemeinsamer Vorstellungen, eines gemeinsamen Erfahrungswissens wird dadurch erst eröffnet.

3) Gemeinsame Vorstellungen durch den Laut fixirt gaben Veranlassung zur Entstehung des Wortes und Begriffs. Der Begriff schöpft seine ganze Substanz nur aus Vorstellungen; er selbst aber ist etwas ganz anderes geworden. Er ist der Kern, aus welchem Vorstellungen in unserem Bewußtsein erneuert, geordnet und ebensowohl gesondert wie verbunden werden können. Dadurch erhalten die Vorstellungen, wie überhaupt das Anschauungsvermögen einen ganz anderen Charakter. Die objective Auffassung wird ungemein erhöht, indem die Möglichkeit gegeben ist, mit der vorliegenden oder gegenwärtigen Vorstellung frühere oder künftige zu verbinden, also die Nothwendigkeit eines äußeren causalen Geschehens einzusehen.

4) Die unabhängige Existenz der abstracten Begriffe ermöglicht auch eine Verbindung derselben in dem Denken ohne Rücksicht auf Vorstellungen. *) Dies ist umsomehr der Fall, je mehr sich die Begriffe verallgemeinern, je mehr sie von den Zufälligkeiten der Erscheinung absehen, d. h. je abstracter sie werden. Erst dadurch daß die Begriffe das Wesen der anschaulichen Vorstellungen gänzlich verloren haben, können sie zum Denken, das immer discursiv und reflektirt ist, befähigen. Die Anschauung von fünf Fingern und die Anschauung von fünf Rindern kann nun und nimmermehr eine Verbindung der beiden Vorstellungen

*) Diese Eigenschaft des Denkens, die als seine höchste und vollkommen unabhängige Leistung erscheinen mußte, war die Ursache der Aufstellung einer immateriellen Seele, die reiner Intellect sein sollte. Platon ist der Begründer dieser rationalen Psychologie, Cartesius brachte sie in ein wissenschaftliches System: Intellectio pura est intellectio, quae circa nullas imagines corporeas versatur. Medit., p. 188. Kant widerlegte sie in der Critik der reinen Vernunft.

bewirken, dazu bedarf es der Einheit des Begriffs der Zahl fünf und dieser, das logische Band zwischen den beiden Anschauungen, ist nur abstract, so sehr er zu seiner Bildung auch jener Anschauungen bedurft haben mochte.

Begriffe sind also außerzeitliche und außerräumliche Vorstellungen und Organe eines Denkens, das Allgemeingültigkeit beansprucht, aber nur sofern es selbst wieder Anwendung auf zeitliche und räumliche Erscheinungen und durch diese auf Gegenstände der Erfahrung findet.

Wir können Wesen und Eigenthümlichkeit der abstracten Begriffe im Verhältnisse zu den vorhergehenden Stufen folgendermaßen negativ bestimmen:

1) Kein Begriff entspricht einer Empfindung, es gibt nur Begriffe *von* Empfindungen, sofern dieselben unter bestimmten zeitlichen und räumlichen Bedingungen eintreten. Wenn ich sage „das Gras ist grün", so sieht jeder sofort, daß das Subject Gras nur Bezug auf Vorstellungen haben kann; weniger leicht ist einzusehen, daß *grün* selbst auch nur als Vorstellung, d. h. insofern es an Erscheinungen haftet, gedacht und bezeichnet werden kann.

2) Kein Begriff entspricht einer anschaulichen Vorstellung, es gibt nur Begriffe *von* anschaulichen Vorstellungen.

3) Es gibt daher in der ganzen menschlichen Erkenntniß und in allen Sprachen der Welt nicht ein einziges Wort — sei es Gattungs- oder Eigennamen — das einem individuellen oder realen Wesen entspräche. Stets ist es nur Abstractes oder Allgemeines, was Worte und Begriffe bezeichnen. Stets ist in den Begriffen, da sie nur aus Vorstellungen entstehen können, das Ideale vorherrschend und die scheinbar allerrealsten Begriffe wie *Stoff*, *Materie* u. Ä. sind rein ideale Gebilde. Materie ist das Wirkende in Zeit und Raum; was sind aber Wirken, Zeit und Raum Anderes als Vorstellungen, d. h. Ideales?

4) Begriffe, in solcher Weise durch Sublimation oder Transsubstantiation entstanden, haben aber nur insofern Werth und Bedeutung, als sie in umgekehrtem Processe nun wieder zuerst

auf anschauliche Vorstellungen und dadurch auf die real empfundene Erfahrungswelt (die feste, unentbehrliche Basis) Anwendung finden können. Und hier ist denn die Klippe, an welcher oft das Denken auch der Besten scheitert. Weil der Begriff vorhanden, weil er im Denken die einzige, wichtige Rolle spielt — muß denn doch dem Begriffe und Worte eine Realität, ein Ding an sich entsprechen! Da wird denn die Kraft — ein Abstractum! — zu einer Ursache, bis endlich ein gewaltiger Denker (wie Robert Mayer) auftritt und erklärt: „Eure Kräfte, eure Imponderabilien sind Götter Griechenlands. Es gibt keine immaterielle Materie." So ist der Geist, so der Stoff zum Ding an sich geworden.

Wir hätten also in dem Vorausgehenden den Ursprung und die Entwickelung der Begriffe (general notions Locke's) nach ihrem wichtigsten und wesentlichen Charakter der Allgemeinheit befriedigend erklärt und damit zugleich jene bisher ganz unerklärliche Gabe der Abstraction aus natürlichen Quellen und in natürlichem Wachsthum hergeleitet. Der denkende Leser wird gefunden haben, daß das Schwierigste in unserer Untersuchung war, das worauf es die Vernunft immer abgesehen hat, die Einheit oder Synthese zwischen scheinbar gänzlich unvermittelten Gegensätzen zu entdecken. Und zwar sind diese Gegensätze zunächst die zwischen Subject und Object, deren Einheit wir in der Action nachgewiesen haben, sowie die Gegensätze von sinnlicher Wahrnehmung (receptiver Perception) und Conception, begrifflicher Synthese, deren Einheit wir in der causalen Verbindung von Wille und Anschauung und dem Laute, als dem Träger dieser Verbindung erkannten. *)

Jetzt haben wir unsere Betrachtung auf eine andere, wichtige Eigenschaft der Begriffe zu wenden, nämlich ihre Nicht-

*) Ich verdanke diese schöne Präcisirung des punctum saliens meiner Theorie Max Müller, der mich also gelehrt hat, mich selber besser zu verstehen. Siehe dessen „Ursprung und Entwickelung der Religion." Straßburg 1880 p. 213. (Hibbert Lectures p. 185).

Anschaulichkeit, die sich theilweise schon aus allem bisher Gesagten ergibt und zu zeigen, wieso dieselbe hat eintreten müssen und können und zugleich, welche Vortheile und Nachtheile dem menschlichen Denken aus dieser Eigenschaft erwachsen.

Alles Denken ist, wie schon öfter gesagt, von den anschaulichen Vorstellungen ausgegangen, von denen es seinen ganzen Stoff und Inhalt entlehnt, und Schopenhauer sagt mit Recht: „Das mit Hülfe anschaulicher Vorstellungen operirende Denken ist der eigentliche Kern aller Erkenntniß, indem es zurückgeht auf die Urquelle, auf die Grundlage aller Begriffe. Deshalb ist es der Erzeuger aller wahrhaft originellen Gedanken, aller ursprünglichen Grundansichten und aller Erfindungen, sofern bei diesen nicht der Zufall sein Bestes gethan hat. Bei demselben ist der Verstand vorwiegend thätig, wie bei dem abstracten Denken die Vernunft. Ihm gehören gewisse Gedanken an, die lange im Kopfe herumziehen, gehen und kommen, sich bald in diese, bald in jene Anschauungen kleiden, bis sie endlich zur Deutlichkeit gelangend, sich in Begriffen fixiren und Worte finden. Ja es gibt deren die sie nie finden, und leider sind dies die besten.“ *)

Wieviel vorzüglicher die anschauliche Erkenntniß, die schließlich ja auch Ziel und Gegenstand aller Erkenntniß, als die abstracte ist, die nur vermittelst der Schattenbilder der Begriffe operirt, davon kann man sich leicht überzeugen, wenn man erwägt, wie sich der Botaniker, der Zoologe abmüht, durch specifische Terminologien eine Charakteristik von einer Pflanze, einem Thier zu geben, das durch die Abbildung mit einem Schlage vor uns steht, wie mühsam es ist, einem Anderen eine unbekannte Gegend zu schildern, die einmal gesehen in voller Wirklichkeit und ihrer ganzen Charakteristik vor ihm sich entfaltet, wie bei einem erzählten Vorgange jeder der Hörer sich ein ganz anderes Bild ausmalt, als der Erzähler im Kopfe hatte. Worte und Begriffe können stets nur mit Mosaiksteinen, die scharfe Kanten und

*) Vierfache Wurzel, S. 103.

Gränzen haben, die Wirklichkeit schildern und niemals ihre sanften Abtönungen wiedergeben, welche die unmittelbare Anschauung auffaßt.

Bei dieser unzweifelhaften Ueberlegenheit der unmittelbar anschaulichen Erkenntniß über die abstracte müssen es sehr große Vortheile sein, die die letztere gewährt, da sie doch als der wahre Vorzug des Menschen und als Grund seiner geistigen Ueberlegenheit gelten soll. Diese unschätzbaren Vortheile, die der abstracte Begriff gewährt, sind 1) daß er unabhängig von der Zeit das in ihm Niedergelegte aufbewahrt, während die anschauliche Vorstellung verblaßt, verschwindet; 2) daß er mittheilbar ist; 3) daß durch ihn allein die ganz unfaßbare und unaussprechliche Mannigfaltigkeit der Dinge nach verhältnißmäßig sehr wenigen obersten Kategorien geordnet und registrirt wird, wodurch sie für ein endliches und auf Sinnenanschauung angewiesenes Erkenntnißvermögen zu bewältigen ist. Der abstracte Begriff ist es also, durch welchen eine Erfahrung und ein Wissen allein zu Stande kommt. Nur das was auf solche Weise deponirt und eingetragen ist, kann jederzeit wieder hervorgeholt und benutzt werden.

Wie aber ein Geistesvermögen, dessen Tendenz ausschließlich auf Anschaulichkeit gerichtet ist und das alle seine Kraft und all seinen Besitz wieder einzig und allein aus Anschauungen schöpft, das ferner notorisch in dem Maße zunimmt wie auch das Anschauungsvermögen sich steigert, wie auch umgekehrt selber den entscheidendsten und unleugbarsten Einfluß auf diese Steigerung des Anschauungsvermögens ausübt und immer, so weit uns ein historischer Ueberblick verstattet ist, ausgeübt hat — wie also ein solches Geistesvermögen dazu gekommen ist, nicht anschauliche Vorstellungen, wie sie doch in den Begriffen vorliegen, zu schaffen und mit einander zu verbinden, das scheint auf den ersten Blick eine ungemein schwierige und kaum zu beantwortende Frage. Wie ist es möglich geworden, wenn der älteste Begriff des Grabens und der Grube mit der anschaulichen Vorstellung der Grube selbst, wenn der älteste Begriff der Gottheit mit dem

Bilde der strahlenden und erwärmenden Sonne untrennbar verbunden war, daß gleichwohl eine Zeit kommen konnte, wo diese den Begriff und das Wort immerdar begleitenden Phantasmen, d. h. Gebilde der Phantasie, gänzlich zurücktreten konnten und ein Denken, wie wir es heute kennen, das auf die Bilder verzichtet und nur die Begriffe miteinander verbindet, sich hat entwickeln können?

Wären die Begriffe durch objective Nöthigung, also direkt aus der Außenwelt, aus Wald, Flur und Quelle oder aus Sonne, Mond und Sternen entsprungen, so könnten obige Fragen niemals beantwortet werden. Denn da wären die Dinge alle für sich, d. h. individuell und es könnte niemals eines an die Stelle des anderen treten, ja nicht einmal eins mit dem anderen verbunden werden. Nun stammen sie aber alle ohne Ausnahme aus der eigenen Thätigkeit des Menschen, als deren Produkt sich das anschauliche Phänomenon darstellt und wir sind dadurch im Stande, das Räthsel zu lösen.

1) So sehr auch die ältesten Begriffe an die Anschauungen gekettet waren, so sehr auch die Einförmigkeit ursprünglicher Thätigkeit die denkende Wahrnehmung auf die engste Sphäre von Anschauungen beschränkt haben mag, so eintönig also auch die Bilder waren, die sich mit den Lauten associirten, so ist das Wort doch schon in seiner ersten Entstehung Gedanke, d. h. es beschränkt seinen Inhalt nicht auf die unmittelbare Anschauung, sondern es ergreift dieselbe als ein Gewordenes. Es hat demnach einen dunkeln Untergrund, der durchaus nicht anschaulich ist — vielmehr instinctiv, wie noch heute alle unsere Bewegungen — aber doch die Wurzeln eines bewußten Willens in sich schließt, dem Bewußtsein also viel ursprünglicher eigen ist, als das Phänomenon. Und mit diesen tiefen Wurzeln ist ja auch der Laut selbst verwachsen,*) der sogar mit der nicht anschau-

*) Der Laut stammt aus dem Affekt und diesen Charakter hat er auch in der Sprache selbst noch bewahrt, weshalb auch der Ton der Rede oft viel beredter ist als sein Inhalt. Welch eine Stufenleiter vom lauten Schreien des

lichen Thätigkeit aus gleichem Grunde hervorbricht und gerade wie jene erst durch das Phänomenon, das Produkt der Thätigkeit, also auf secundäre Weise verständlich wird. Hierin liegt demnach die eigentliche, philosophische Erklärung, warum gerade die Lautsprache die Trägerin der nicht anschaulichen Begriffe werden konnte.

2) Indem die gleiche Thätigkeit die verschiedenartigsten Wirkungen hervorbrachte, mußten sich die zahlreichen Anschauungen zu einem Mischbilde verwirren, das allmählich die Farben der Wirklichkeit, die individuellen Züge verlor und demnach zuletzt ganz aufhörte anschaulich zu sein. Da das Denken in der Urzeit ganz und gar mit der praktischen Thätigkeit verbunden war, so konnte nicht fehlen, daß unzählige Phantasmen, d. h. Bilder der Wirklichkeit beständig die Begriffe wach riefen, deren Inhalt also z. B. war: „Hier ist gescharrt. Hier ist geflochten", und daß gerade dadurch diese Begriffe ihre abstracte Allgemeinheit erhielten und ihre Anschaulichkeit verloren.

Diese beständige Befruchtung der sprachlichen und begrifflichen Formen durch die anschauliche Außenwelt, das unaufhörliche Umsetzen von Anschauungen in Begriffe und umgekehrt Anwendung der Begriffe auf Anschauungen ist es, was auch heute noch das Sprechen- und Verstehenlernen der Kinder in so kurzer Zeit, sowie die verhältnißmäßig sehr hohe Ausbildung der Sprachen selbst der rohesten Völker allein begreiflich macht. Indem Schopenhauer*) über den Reichthum an logischen Formen, Distinctionen, Gliederungen und Feinheiten aller Art, richtig ausgedrückt mittelst Flexionen und Constructionen u. s. w. sein gerechtes Erstaunen ausspricht und sagt, es sei in solchen Sprachen alles regelrecht und man müsse darin eine sehr ausgedehnte und zusammenhängende Wissenschaft erkennen, bemerkt er sehr richtig: „Die Erwerbung dieser aber ist geschehen auf Grundlage der Auf-

Zornes bis zum Flüstern der Liebe! Daher denn auch die Musik ewig mit der Sprache verschwistert bleiben wird.

*) Vierfache Wurzel S. 100.

fassung der anschaulichen Welt, deren ganzes Wesen in die abstracten Begriffe abzusetzen das fundamentale Geschäft der Vernunft ist, welches sie nur mittelst der Sprache ausführen kann. Mit der Erlernung dieser daher wird der ganze Mechanismus der Vernunft, also das Wesentliche der Logik zum Bewußtsein gebracht. Offenbar kann dies nicht ohne große Geistesarbeit und gespannte Aufmerksamkeit geschehen, die Kraft zu welcher den Kindern ihre Lernbegierde verleiht, als welche stark ist, wenn sie das wahrhaft Brauchbare und Nothwendige vor sich sieht und nur dann schwach erscheint, wann wir dem Kinde das ihm Unangemessene aufdringen wollen.*) Also bei der Erlernung der Sprache sammt aller ihrer Wendungen und Feinheiten, sowohl mittelst Zuhören der Reden Erwachsener, als mittelst Selbstreden, vollbringt das Kind, sogar auch das roh aufgezogene, jene Entwickelung seiner Vernunft und erwirbt sich jene wahrhaft concrete Logik, als welche nicht in den logischen Regeln, sondern unmittelbar in der richtigen Anwendung derselben besteht; wie ein Mensch von musikalischer Anlage die Regeln der Harmonie, ohne Notenlesen und Generalbaß, durch bloßes Klavierspielen nach dem Gehör erlernt."

Die Wirklichkeit ist der beständige Regulator unseres Denkens. Ohne Anwendung auf die anschauliche Wirklichkeit erschlafft, vergeilt, siecht das begriffliche Denken, gerade wie Muskeln und Sehnen, wenn sie nicht in beständiger Thätigkeit erhalten werden. Aber gerade indem die Begriffe unaufhörlich mit zahllosen anschaulichen Vorstellungen in Verbindung gehalten werden, erlangen

*) Also in der früheren Unterrichtsweise, wo man das Kind mit Begriffen, d. h. mit gemalten Speisen, fütterte. Jetzt weiß man ziemlich allgemein, daß Alles auf Anschauungen ankommt. „Diese Anschauungen liefern den realen Gehalt alles Denkens und überall wo sie fehlen haben wir nicht Begriffe, sondern bloße Worte im Kopfe gehabt. In dieser Hinsicht gleicht unser Intellect einer Zettelbank, die wenn sie solide sein soll, Contanten in Kasse haben muß, um erforderlichen Falles alle ihre ausgestellten Noten einlösen zu können; die Anschauungen sind die Contanten, die Begriffe die Zettel." Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung II, p. 76.

ſie jene Feſtigkeit und Bereitſchaft, die dem Worte eigen ſind und ein gleichſam mechaniſches oder inſtinctives Denken, ohne den mindeſten Antheil der Phantaſie, ermöglichen.

3) Man unterſcheidet heute noch immer Concreta und Abſtracta. *) Der ganze Unterſchied iſt, daß Begriffe erſterer Art wie „Baum, Haus, Schaf, Menſch", welche ſcheinbare Realitäten bezeichnen, den anſchaulichen Vorſtellungen näher ſtehen, indem ſie aus dieſen direkt ihr Material beziehen, während Abſtracta, wie „Verhältniß, Urſache, Liebe, Schlaf" erſt durch eine Rückbeziehung auf jene Concreta ihre Anwendung auf die anſchauliche Wirklichkeit finden können. Daß auch die allerhöchſten Abſtracta keinen anderen Urſprung, als aus Phantasmen, haben konnten, brauche ich wohl nicht erſt zu ſagen; für das Denken war der Geiſt urſprünglich nur Hauch oder Athem, der Stoff — Bauholz.

Wir müſſen ſogar eine Zeit annehmen, in welcher die Herrſchaft der Phantaſie auf die Begriffbildung oder das Denken viel mächtiger war, als wir heute, wo uns die abſtracten Begriffe ſo geläufig geworden ſind, uns vorſtellen können, wo man den Tag nur als die Sonne, die Gottheit nur als den Himmel, die Strafe nur als Schläge denken konnte. „Nicht Zeus bewegt die Wolken", ſo belehrt Sokrates bei Ariſtophanes **) den Bauer Strepſiades, „ſondern der ätheriſche Wirbel (δῖνος)." „Wohlan, ſagt dieſer, laßt uns den Dinos anbeten." Daher die ungemeine Wichtigkeit, die in den alten Rechtsſatzungen dem Symbol beigelegt wird, ſo daß dieſes faſt als die Hauptſache bei den Rechtshandlungen erſcheint. Das Grundſtück muß durch die Scholle, der Baum durch einen Zweig, das Haus durch drei Halme vom Dach repräſentirt ſein; durch das erloſchene Licht wird die Verſteigerung rechtskräftig; zur Fahne ſchwört der Soldat, Scepter und Krone machen den König, auch ſein langes Haar oder die Erhebung auf den Schild; der Hut macht den Sclaven frei.

*) Siehe die Widerlegung dieſer irrigen Eintheilung in der oben S. 291 angeführten Stelle Schopenhauer's.

**) Aristoph. Νεφέλαι, 380.

Es ist deshalb auch heute noch vielen unserer Begriffe ein Residuum aus der Anschauung beigesellt, das ebenso wie das Wort, nur eine allgemeine und abstracte Geltung hat, mag man dies nun ein Phantasma oder auch mit Kant ein Monogramm der Einbildungskraft nennen. So ist z. B. der wissenschaftliche Begriff vom Monde ein sehr zusammengesetzter und von der sinnlichen Erscheinung des Mondes ganz und gar verschieden; gleichwohl bleibt die bekannte glänzende Scheibe, oft auch ihre Aehnlichkeit mit einem menschlichen Gesicht, Monogramm unserer Einbildungskraft. Dieses ist sogar in der chinesischen Sprache, wegen ihrer Armuth an Lauten, zum sprachbildenden Princip geworden: denn der gebildete Chinese denkt, wenn er eines der vieldeutigen Worte hört, sofort die zahlreichen Schriftzeichen, durch welche die vielen Bedeutungen specialisirt werden, und bittet häufig den Redenden das unverstandene Wort durch Schreiben eines solchen „Monogramms der Einbildungskraft" zu erläutern. Hierher gehören auch die Ziffern als Zahlzeichen, namentlich durch die unberechenbar große Wichtigkeit des dekadischen Systems, was der Leser sofort einsehen wird, wenn ich ihn hiermit bitte, 41 und 24 im Geiste addiren und sich dabei selber beobachten zu wollen.

4) Ich habe schon oben gesagt, daß der Dichter durch Erschließen neuer Anschauungen, also aus dem lebendigen Quell der Sinnlichkeit, die Ausdrucksfähigkeit der Sprache bereichert und steigert. Wie sehr er dabei beständig unter der Herrschaft uralter Vergangenheit steht, wie alle unsere heutigen Begriffe in ihrem innersten Kerne die Spuren der Descendenz von ganz wenigen Grundanschauungen der Urzeit noch ebenso sehr mit sich forttragen, wie die heutigen Generationen der Thiere in den sogenannten anatomischen Elementen die Grundformen und Typen von längst erloschenen, gänzlich verschiedenen Geschlechtern, das weiß freilich der Dichter nicht, es wissen es die wenigsten Menschen, die sich der Sprachformen frisch und fröhlich bedienen. Daß alle Familien- und Freundschaftsbande, daß alle Pflichten und Gebote, alle Nothwendigkeit, alle rechtlichen Verpflichtungen

auf die Uranschauung des Bindens und Flechtens zurückweisen, ist gewiß erstaunenswerth, umsomehr wenn man erwägt, daß auch bei den einfachsten und allgemeinsten natürlichen Vorgängen selbst der Chemiker in seiner wissenschaftlichen Sprache nur von einem Binden der Stoffe reden kann, wie daß andererseits die höchsten Beseligungen und heiligsten Regungen des Gemüths nur in dem Bunde der Herzen ihren Ausdruck finden können. Wieviel mußte vergessen werden, wie ganz und gar mußte die Anschauung aus dem Bewußtsein zurücktreten, damit alles dies möglich wurde! Und wenngleich also der Dichter neue Ausdrucksweisen schafft, neue Verbindungen mit dem Stempel seines Genius prägt, so geschieht dies in vielen Fällen nicht einmal aus der sinnlichen Anschauung, sondern nur durch ein kühnes Uebertragen bereits geläufiger, unsinnlicher Ausdrucksweisen, wie folgende Stelle aus Schillers Wallenstein beweisen mag:

Ein Liebesnetz hab ich um Dich gesponnen,
Zerreiß es, wenn Du kannst — Du bist an mich
Geknüpft mit jedem zarten Seelenbande,
Mit jeder heil'gen Fessel der Natur,
Die Menschen an einander ketten kann.

Das Netz, das Gesponnene, das Geknüpfte, das Band, die Fessel, die Kette — welch ein Chaos von Anschauungen, und wie friedlich vertragen sie sich doch hier, eben weil alle Anschauung aufgehört hat! Trotz allem strebt der Dichter immer Anschauungen zu erschaffen und stets an sinnliche Darstellung anzuknüpfen, weil es nun einmal Eigenschaft der menschlichen Vernunft ist, nur darin ihre höchste Befriedigung zu finden. *) Stellen, in denen dies besonders glücklich gelungen ist, gehören denn auch stets zu den groß und gewaltig wirkenden. So wenn Hamlet fragt:

*) Gleichwohl sind es keine eigentlichen Bilder, sondern kühne Gedankenverbindungen, die durch den sinnlichen Ausdruck sich mit Leichtigkeit vollziehen. „Dinge, herrlicher als jedes Bild, sagt Emerson nach Jamblichus, drückt der Dichter durch Bilder aus."

warum die Gruft
Worin wir ruhig eingeurnt Dich sahen,
Geöffnet ihre schweren Marmorkiefern,
Dich wieder auszuwerfen?

oder wenn Béranger den gefallenen Bourbonen zuruft:

N'imitez pas l'homme des Pyramides,
Dans son linceul tiendraient tous vos aïeux!

oder wenn Schiller die sociale Revolution mit folgenden Worten schildert:

Einer Tigerin gleich, die das eiserne Gitter durchbrochen,
Und des numidischen Walds plötzlich und schrecklich gedenkt,
Aufsteht mit des Verbrechens Wuth und des Elends die Menschheit
Und in der Asche der Stadt sucht die verlorne Natur.

Der letzte Vers namentlich gehört zu den unvergänglichen, großen dichterischen Schönheiten.

5) Schließlich sei noch bemerkt, daß es Wesen und Eigenthümlichkeit des Sprechens und Denkens ist, daß die Anschauung verlassen werden muß, um der Gedankenbewegung Raum zu verstatten und daß bei der Anschauung, die etwa einem Begriffe untergelegt würde, verweilen soviel hieße als bei einem Symbol, z. B. der Fahne aus den einzelnen Fäden der Stickerei oder der Feinheit der Farben einen Schluß auf die Tapferkeit der Soldaten ziehen wollen, oder ein Rebus dadurch auffrathen wollen, daß man über die künstlerische Ausführung der einzelnen Figuren sich besänne. *) Es darf nie vergessen werden, daß in jedem Worte eine ungeheuere Menge von Gedankenstoff und Beziehungen zu den übrigen Worten der Sprache durch die Vergangenheit aufgehäuft ist und daß die Aufgabe des Denkens ist, diese zusammengerollten Fäden aufzurollen und zu verspinnen. So lernen auch Kinder schon früh zahlreiche Wortverbindungen, die sie erst allmählich und viel später denkend verstehen lernen.

*) Rebus und Schrift, deren älteste Form jenem ziemlich nahe stand, sind Ausdruck des Gedankens: das Gemälde dagegen gibt Anschauung. Ein Gemälde betrachten heißt nicht Denken. Wohl aber kann man das gesehene Bild — wie überhaupt alle Anschauung — durch Begriffe fixiren und dadurch befähigt werden, es besser in der Erinnerung aufzubewahren.

Und so circuliren bei den großen Kindern, der denkfaulen Menge, Schlagworte, mit denen ein kaum dämmernder Sinn verbunden wird, bis dann eine spätere Zeit den wahren Inhalt, die Bedeutung oder auch Bedeutungslosigkeit dieser Worte enthüllt. Die Nicht-Anschaulichkeit der Begriffe ist darum auch Ursache des Irrthums, der allein dem denkenden Menschen eigen sein kann und viel verhängnißvoller — weil durch Begriffe verewigt — sein muß, als der durch die Anschauung nur augenblicklich vorgespiegelte Schein.

Denn die Worte und Begriffe sind zwar ein treffliches und sogar einziges Mittel des Denkens, sie sind aber zugleich auch sehr oft ein gewaltiges Hinderniß und Ursache, daß es mit dem Denken gar nicht weiter voran will. Dies kann allerdings seinen Grund darin haben, daß man mit den Begriffen sich allzusehr an der Kette der sinnlichen Anschauung gebunden hält, wie wenn man sich von dem Gedanken nicht losmachen könnte, daß sich die Sonne um die Erde dreht — aber bei weitem in den meisten Fällen liegt es in der eigentlich reflectirenden Thätigkeit, indem man widerspruchsvolle, oder von den Thatsachen der sinnlichen Erfahrung (also dem Quell alles unseres Wissens) gänzlich losgelöste Elemente in dem Begriffe zusammenbindet, also z. B. sagte: „Eine Kraft ist ein immaterielles Wesen, das eine Bewegung verursacht.“ Das mag in der Reflexion oder Abstraction richtig sein, kann aber in dieser Form niemals auf Wirklichkeit und Erfahrung angewandt werden, da das blos Gedachte eben nie Ursache sein kann. Darum sagte mit Recht Newton, die Attraction sei eine mathematische (d. h. blos gedachte) aber keine physische Kraft (oder Ursache).

Es kann darum nicht oft genug wiederholt werden, daß der wahre Quell und Ursprung aller unserer Erkenntniß der Wirklichkeit eben nur in dem Material liegt, das uns die Sinnlichkeit und die durch sie gegebenen Anschauungen und Vorstellungen liefern, daß die Begriffe erst aus diesen abgezogen, von ihnen alle Substanz und Stoff genommen haben, obgleich sie ihrem Wesen nach etwas ganz Verschiedenes geworden sind. Ge-

rade so ist die Stadt etwas sehr Verschiedenes von den Dörfern, die Pflanze verschieden von den chemischen Bestandtheilen aus denen sie entsteht, das Thier verschieden von den Pflanzenstoffen, die es verdaut, das Geld verschieden von den Gebrauchswerthen, die es vertritt. Aber es könnte keine Stadt geben ohne Land, keine Pflanze ohne Boden- und atmosphärische Substanz, kein Thier ohne Pflanze, kein Geld ohne Gegenstände des Gebrauchs. Und wie es der einzige Werth und Nutzen des Geldes ist, daß es sich mit größter Leichtigkeit wieder in alle Gebrauchsgegenstände zurückverwandeln läßt, so ist es der einzige Nutzen und Werth der abstracten Begriffe, daß dieselben sich jederzeit wieder auf das, woraus sie entstanden sind, nämlich auf Anschauungen anwenden lassen. Daher ist bei den Begriffen stets ein Uebergang zu einer anderen Klasse von Vorstellungen, sobald wir, indem wir einen aus dem anderen herleiten, an eine Gränze kommen, wo dies nicht mehr möglich ist; alsdann ist es nämlich jederzeit die empirische Wahrnehmung, sei es die gegenwärtige oder die vergangener Geschlechter, aus denen der Begriff seinen Ursprung und Inhalt gewonnen hat. Wenn wir daher logisch analysirend sagen: durch die Sonne entsteht das Licht; der Brand durch das Feuer, so können wir, nach dem Ursprung jener empirischen Begriffe und ihrer Wahrheit forschend, den Causalbegriff nur umkehren und sagen

Bewiesen ist die Sonne, weil sie scheint;
Bewiesen ist das Feuer, weil es brennt.

Eine andere Gränze dagegen ist da, wo die Begriffe von solcher Allgemeinheit werden, daß eine weitere Herleitung unmöglich ist; dann sind wir an den aprioriſchen Formen der Erkenntniß angelangt, die bei aller Erfahrung vorausgesetzt und zu aller Erfahrung angewandt werden müssen, auf den festen Granit gestoßen, auf dessen Unterlage alle Erkenntniß ruht.

Betreffs des Ursprungs empirischer Begriffe hätte ich noch Folgendes zu sagen. Wenn wir die Wirkungen der Sonne einerseits aus ihrem Dasein ableiten, also aus dem Begriffe die Eigenschaften deduciren, andererseits aber der Begriff selbst einzig

und allein aus den Wirkungen, d. h. den Eigenschaften gebildet wird, sind wir da nicht an dem circulus vitiosus angelangt, und was nützt es, das Causalverhältniß ewig umzukehren und zu sagen: Sonne, also Leuchten; Leuchten, also Sonne? Warum begnügt sich der menschliche Begriff, seine Relativität einsehend, nicht etwa blos mit dem Leuchten, was doch das einzig unmittelbar Gewisse (Wirkung auf unsere Sinne) ist und abstrahirt oder verallgemeinert dasselbe; wozu hatte er nöthig noch ein unbekanntes x, die Sonne zu hypostasiren? Ich habe diese Frage hier nur angeregt, weil ich mit ihr auf eine große und wichtige Aufgabe, deren Erledigung der nächsten Zukunft anheimfällt, hinweisen wollte, deren Wesentliches sich folgendermaßen resumiren läßt: Wir brauchen eine neue Logik; die formale Logik des Aristoteles, aus welcher Kant seine Kategorien, als vermeintliche aprioriſche Urformen des Denkens geschöpft hatte, kann nicht länger genügen. Der sicherste Beweis ist der, daß jeder Versuch, diese Kategorien auf die Sprache und ihre Gestaltungen — innerhalb deren sich doch alles Denken bewegt und die zugleich das einzig palpable und Erfahrungswissen vom Denken darbieten — anzuwenden, immer vollständig gescheitert sind. Der Grund dieses Scheiterns ist leicht einzusehen. Er liegt darin, daß man fertige Principien in eine Sphäre hineintrug, aus welcher allein alle Belehrung über jene Principien geschöpft, aus welcher jene selbst erst hergeleitet werden mußten. In der Sprache, und sonst nirgends, sind die Kategorien oder Grundformen des Denkens zu finden, denn die Sprache ist der Körper des Denkens. Zuerst geahnt wurde diese Wahrheit von Geulinx und Hobbes*), klar und deutlich hat sie erst Schopenhauer**) ausgesprochen und zugleich mit seinem durchdringenden Scharfblicke gezeigt, wo der Schatz zu heben ist, nämlich in der Grammatik, nicht im Lexicon: „Sollten es also nicht zuletzt jene Unter-

*) Siehe meine Historical Introduction to Kant's Critique of pure Reason, pp. 167, 177.

**) Welt als Wille und Vorstellung. I, S. 567.

schiede der Begriffe sein, vermöge deren das sie ausdrückende Wort entweder ein Substantiv oder ein Adjectiv, ein Verbum oder ein Adverbium, ein Pronomen, eine Präposition oder sonstige Partikel sei, kurz die partes orationis? Denn unstreitig bezeichnen diese die Formen, welche alles Denken zunächst annimmt und in denen es sich unmittelbar bewegt: deshalb eben sind sie die wesentlichen Sprachformen, die Grundbestandtheile jeder Sprache, so daß wir uns keine Sprache denken können, die nicht wenigstens aus Substantiven, Adjectiven und Verben bestünde."

Man darf sich in der That billig verwundern, daß in unserer Zeit — wo doch das Wort philosophische Grammatik zu den stehenden Redensarten gehört — weder ein Philosoph noch ein Grammatiker diese einfachste und augenscheinlichste Wahrheit im mindesten beachtet hat. *) Wie, woher stammen denn die allerwichtigsten Fundamentalbegriffe der ganzen modernen Philosophie von Cartesius bis Schopenhauer? Die Begriffe Subject und Object, meine ich. Doch ganz gewiß aus der Grammatik. Und woher das ewige Fragen nach der Substanz — wenn nicht vom Substantiv? Warum ist das Verbum, das Thätigkeitswort, unumgänglich nothwendig für jeden Satz? Doch wohl weil es in seinem innersten Kerne das Wirken enthält, also der Ausdruck der Urform des Denkens, der Causalität ist. Woher die große, in allen Sprachen unmittelbar hervortretende Wichtigkeit der Pronomina und Präpositionen? Doch wohl weil alles Gedachte an eine Wirklichkeit in Zeit und Raum anknüpfen muß, was wie Kant gezeigt hat, nur durch unmittelbares Hinweisen — hier oder dort — geschehen kann. Es genüge an diesen Andeutungen, vielleicht sind sie im Stande, einen wirklich philosophischen Kopf anzuregen, die große Arbeit zu unternehmen, denn auf diesem Felde ist noch Alles zu leisten, aber verdiente Ehren erwarten den, der das Fundament legen wird. Dann wird man einsehen lernen, warum der Begriff des Leuchtens

*) Man gefällt sich eben darin, Philosophie in die Grammatik zu tragen, anstatt Philosophie aus der Grammatik zu lernen.

in dem Denken nicht entstehen konnte, ohne daß zugleich nothwendig der Begriff der Sonne entstand und in beständiger Verbindung mit jenem bleiben mußte.

Ich will hier nur — der Aufgabe dieser Schrift entsprechend — zeigen, daß die oben erwähnte Umkehrung der Causalität, die an der Gränze des Ueberganges der anschaulichen Vorstellungen und der Begriffe mit Nothwendigkeit eintritt, schon bei der ersten Entstehung des Denkens gewaltet haben muß und einen ganz sicheren und unumstößlichen Beweis der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit meiner Theorie vom Ursprunge der Vernunft gewährt.

Die Causalitätsform oder der Logos ist in der Thierwelt, also vor dem Eintreten der Vernunft, wie schon öfter bemerkt, stets nur zweigliedrig und zwar in doppelter Weise. Erstlich als Activität (welche die Essenz eines jeden Wesens ausmacht) unmittelbar aus dem Willen stammend und sogar mit diesem identisch, auf die Außenwelt wirkend, ihr widerstrebend oder dieselbe sich assimilirend. Nur in dieser Urgewißheit des eigenen Thuns kann die feste Wurzel eines dauernden Bewußtseins gefunden werden: letzteres ist aber dunkel, wie es auch heute noch bei dem Menschen selbst in Bezug auf alle physiologischen und organischen Vorgänge seines Körpers dunkel ist. Dagegen treiben in der zweiten Art der Causalform (also dem Wirken der Außenwelt auf das Thier) die Sinneserregungen rasch und flüchtig vorüber und können, wie oft sie sich auch wiederholen mögen, niemals in dem Bewußtsein fixirt werden. Damit dies möglich werde, bedarf es eines ruhenden Punktes außerhalb, der als solcher in das Bewußtsein aufgenommen wird, es bedarf einer Beziehung der Sinneserregung auf eine Ursache derselben, also auf ein Object, von dem dieselbe ausgeht. Wie ist es nun möglich, daß eine flüchtige und vorübergehende Erscheinung in dem Bewußtsein gefestigt werden kann, also daß sie als wahres Object demselben gegenwärtig sein kann?

Alle Thiere erfreuen sich des Lichtes, keinem einzigen fällt es ein, dasselbe auf die Sonne als auf seine Ursache zu be-

ziehen. Für die Thiere gibt es daher nur ein Leuchten und wenn sie per impossibile Sprache hätten, so könnten sie allerdings nur sagen: „es leuchtet" oder vielleicht auch: „ich leuchte, d. h. ich empfinde ein Leuchten."

Wenn aber der Mensch sagt: „Bewiesen ist die Sonne weil sie scheint", so ist dies kein Empfinden, sondern ein Wissen, und in dem kleinen Sätzchen liegt nichts Geringeres, als die Entstehung des Begriffes, der mit der Bildung und dem Denken des Objects Sonne, als Ursache des Leuchtens unmittelbar in's Dasein tritt.

Wir sehen also, worauf es ankommt. Auf ein Ruhendes, Festes, Unabhängiges, das als Ursache der Sinneserregung gedacht werden kann.

Nun gibt es aber in dem Bewußtsein selbst nur eine feste Wurzel und das ist der Wille, die Activität. Wie konnte es also geschehen, daß zum erstenmale eine Erscheinung auf ihre Ursache bezogen wurde? Es gibt keine andere Möglichkeit, als daß das was die Activität geschaffen hatte, nun wieder als Erscheinung in die Sinne fiel. Dies ist also eine wahre Umkehrung der Causalität. Das Gegrabene, Geflochtene ist nicht wie irgend eine andere Erscheinung: seine Anschauung implicirt die Ursache, aus der die Erscheinung geflossen ist. Hier schließt sich also der Ring zwischen der flüchtigen Erscheinung und ihrer Ursache in dem festen selbstbewußten Willen.

Der dunkle Kern jenes ersten vernünftigen Lautes oder Gedankens war also in unser heutiges Denken übertragen etwa: Ich weiß, daß dies gegraben oder geflochten ist. Der zweigliedrige Logos ist dreigliedrig geworden, der erste Keim der äußeren Causalform (Ursache und Wirkung) war damit erwachsen: die Zwei konnte in der Eins auch äußerlich unterschieden und verbunden werden.

Also das Denken kehrte die Causalfolge des Geschehens um und schloß aus der Erscheinung auf deren Ursache oder Urheber, während dieser nothwendig der Erscheinung vorausgegangen war. Dieser schmale scheinbar ganz unbedeutende Pfad, diese

enge Pforte waren es, die in das Reich des Gedankens und der Sprache führten.

Denn jetzt konnten allmählich verschiedene Thätigkeiten des Menschen, je nachdem sie sich in der äußeren Erscheinung (der Wirkung *) charakterisirten und specialisirten, Gegenstand der denkenden Auffassung werden. Man konnte also nicht blos ausrufen: Gegraben, Geflochten! sondern auch Gefärbt! sobald einmal, was sehr frühe geschah, angefangen worden, den Leib mit Farben zu malen.

Und nun erst sehen wir den Weg vor uns, der von dem unbenennbaren Leuchten (der Sinnes-Erregung) zu dem festen, aussprechbaren Begriffe des Lichtes führte. Man konnte mit dem gleichen Laute Gefärbt! die Morgenröthe, die Sonne begrüßen. Dann steht aber auch nichts mehr im Wege, diese Objecte selbst, da sie einmal im Denken gesondert vorhanden sind, freilich in einer viel späteren Zeit, mit persönlichem Inhalte gleichsam zu erfüllen, sie selber als die Urheber zu betrachten, mit anderen Worten den Begriff des Leuchtens zu erschaffen, nachdem das Licht bereits gegeben ist, also zu sagen: das Licht (die Sonne) leuchtet. In Wahrheit entstand damit auch zuerst der Begriff des Lichtes. Denn sowie es einerseits kein Leuchten geben kann ohne Licht, so kann es ebensowenig ein Licht geben, es sei denn, daß es leuchte. **)

Wir können also den Ursprung des Begriffs der Sonne erst an jenem Tage wirklich eingetreten denken, wo sie als eine Person, als activisch, als eine Gottheit gedacht wurde. Denn

---

*) Nicht aber der Handlung selbst! Ich hielte es nicht für nöthig, dies zu bemerken, wenn ich nicht wirklich so arg mißverstanden worden wäre, u. A. von R. Brown, Language and theories of its origin, London 1881, p. 37.

**) Was also Schiller spottend von dem Metaphysiker sagt:

Der weiß, daß wer verbrennt, nicht friert,
Und daß das Helle leuchtet,
Und daß das Nasse feuchtet,

das gilt in vollem Ernste von jener Urphilosophie, deren Entstehung und Erwerb uns heute als eine viel größere Leistung erscheinen muß als die kühnsten und tiefsinnigsten Systeme der Metaphysik.

sie als ein Werkzeug, etwa als die Fackel des Tages aufgefaßt wissen wollen, das hieße moderne Gedanken in die Uranschauungen der Vorwelt hineintragen.

Also „bewiesen — und im Denken entstanden — ist die Sonne, weil sie scheint." Und nun da das Denken im Besitze dieses Begriffs, in seiner ursprünglichen persönlichen Einkleidung oder vielmehr Verkörperung ist, kann es auch aus dem Begriffe wieder das Leuchten deduciren. Denn aus den Begriffen kann nur das hervorgeholt werden, was vorher hineingelegt worden ist.

Aus dieser Darstellung ist zu ersehen, daß unser Denken auf das flüssige Element des Werdens angewiesen ist und dies ist auch der Grund, warum ohne Verbum (im Lateinischen prägnant das Wort, im Deutschen ebenso bedeutungsvoll das Zeitwort oder auch Thätigkeitswort genannt) kein Satz, kein Urtheil möglich ist. Veränderungen sind der wahre Inhalt, das Object unserer Erkenntniß, aber Veränderungen sind unmöglich, ohne daß ein Dauerndes zu Grunde gelegt wird. Durch bloße Zeitfolge könnte wohl ein ewiges Schattenspiel, aber niemals eine Erkenntniß entstehen. Dieses Dauernde haben wir da angeknüpft, wo allein seine wahre und feste Wurzel ist, nämlich an dem Willen und so allein, also durch Thätigkeit, hat ein Denken entstehen können, dessen wahres Wesen auch Kant in die Activität verlegt hat.

Indem ich nun mit folgender Stelle Schopenhauers, in welcher der große Denker den Zusammenhang des Denkens und der Sprache aus seinem tiefsten, philosophischen Grunde herzuleiten sucht, diese Betrachtung über die abstracten, nicht anschaulichen Begriffe abschließe, bemerke ich noch, daß gerade das Princip der Activität, das so deutlich in dem Wesen der Sprache als welche ja schon nach ihrer äußeren Seite nur Thätigkeit der Lautorgane ist, sich ausgeprägt findet, darin nicht genügend hervorgehoben ist; welche Lücke also der Leser aus meiner obigen Darstellung ausfüllen möge. Im Uebrigen ist Schopenhauers Erklärung tief und erschöpfend in Bezug auf das Was, das Wie ist uns nun aber auch verständlich geworden.

„Die enge Verbindung des Begriffs mit dem Wort, also der Sprache mit der Vernunft beruht im letzten Grunde auf Folgendem. Unser ganzes Bewußtsein, mit seiner innern und äußeren Wahrnehmung, hat durchweg die Zeit zur Form. Die Begriffe hingegen, als durch Abstraction entstandene, völlig allgemeine und von allen einzelnen Dingen verschiedene Vorstellungen, haben, in dieser Eigenschaft, ein zwar gewissermaßen objectives Dasein, welches jedoch keiner Zeitreihe angehört. Daher müssen sie, um in die unmittelbare Gegenwart eines individuellen Bewußtseins treten, mithin in eine Zeitreihe eingeschoben werden zu können, gewissermaßen wieder zur Natur der einzelnen Dinge herabgezogen, individualisirt und daher an eine sinnliche Vorstellung geknüpft werden: diese ist das Wort. Es ist demnach das natürliche Zeichen des Begriffs und als solches das nothwendige Mittel ihn zu fixiren, d. h. in dem an die Zeitform gebundenen Bewußtsein zu vergegenwärtigen und so eine Verbindung herzustellen zwischen der Vernunft, deren Objecte blos allgemeine, weder Ort noch Zeitpunkt kennende Universalia sind und dem an die Zeit gebundenen sinnlichen und insofern blos thierischen Bewußtsein. Nur vermöge dieses Mittels ist uns die willkürliche Reproduction, also die Erinnerung und Aufbewahrung der Begriffe möglich und disponibel und erst mittelst dieser die mit denselben vorzunehmenden Operationen, also urtheilen, schließen, vergleichen, beschränken u. s. w. Zwar geschieht es bisweilen, daß Begriffe auch ohne ihr Zeichen das Bewußtsein beschäftigen, indem wir mitunter eine Schlußkette so schnell durchlaufen, daß wir in solcher Zeit nicht hätten die Worte (sollte heißen: mit Worten) denken können. Allein dergleichen sind Ausnahmen, die eben eine große Uebung der Vernunft voraussetzen, welche sie nur mittelst der Sprache hat erlangen können." *)

*) Welt als Wille und Vorstellung. II. S. 70.

Rückblick und Schlußwort.

Ich will nun suchen, das Gesammtergebniß unserer Untersuchungen in möglichst klarer und übersichtlicher Form hier zusammenfassend darzustellen.

Wie wir an verschiedenen Stellen hervorgehoben, ist die Grund- und Urfunction aller Erkenntniß, also auch unserer Vernunft insbesondere, die Zwei zur Eins zusammenzufassen und in der Eins wieder zu unterscheiden.

Damit dies überhaupt möglich werden kann, ist vor allem die apriorische Form der Zeit nothwendig, welche demnach das letzte Fundament aller Gewißheit und also auch das letzte Kriterium aller Wahrheit ist. Durch die Zeit wird die Zahl möglich, welche die oberste und abstracteste Größenbestimmung ist. Um zur Drei zu gelangen muß nothwendig eins und zwei vorausgesetzt und festgehalten werden. Nicht minder ist die Uranschauung des Raumes nothwendig, damit Objecte existiren können, das Bewußtsein erwachen und zum Zählen gelangen kann. Zeit, Zahl und Raum bilden also das Grundschema aller Erkenntniß, die demnach nur aus Relationen bestehen kann. Succession (im Bewußtsein) und Nebeneinander (der äußeren Objecte) sind also die letzten idealen Fäden des Gespinnstes aller unserer Erkenntniß nach ihrer formalen Seite.

Alles *Wirkliche* wird nun in diesen Formen durch eine andere Form zusammengebunden, die uns am verständlichsten ist in dem Wörtchen *Wirken*, und welche in philosophischer Allgemeinheit Causalität genannt wird. Nur durch dieses Wörtchen

geſchieht es, daß das Eine vergehen, das Andere an ſeine Stelle treten kann und daß unſere Vernunft gleichwohl befriedigt iſt.

Da nun dieſes nach der Kant'ſchen Philoſophie Grundſchema und letzter Elementarbeſitz unſeres Vernunftdenkens iſt, ſo hat es wahrhaftig durchaus nichts Verwunderliches, wenn wir unſere Sprachtheorie daneben ſtellen und ſagen: Dieſe Vernunft (λόγος) iſt hervorgegangen aus dem Wirken, als welches beſteht aus einer Thätigkeit in der Zeit, Wirkung oder Effect im Raume und Verbindung beider durch das Band der Cauſalität (λόγος). Wie ſehr Kant's Relativität aller Erkenntniß, wie ſehr ſeine polare Eintheilung in Receptivität (der ſinnlichen Anſchauung) und Activität (des Denkens) damit harmonirt, iſt augenſcheinlich.

That und Werk waren die erſten Zwei, welche die menſchliche Vernunft zur Einheit verband und wieder in der Einheit unterſchied. Die Einheit, welche die beiden verbindet, heißt Cauſalität; ſie iſt nichts Wirkliches, ſondern etwas Gedachtes, die Form all unſeres Denkens. Relativität und Polarität jener beiden Factoren ſind unverkennbar. Denn auch bei der einfachſten menſchlichen Arbeit wird das Thun in jedem Augenblicke zum Werke, auch wenn unſere ſondernde und abtheilende Erkenntniß die Thätigkeit, z. B. das Graben als Eins und das fertige Werk, die Grube, als Zwei auffaßt. Hier zeigt ſich auch die große Wichtigkeit des Begriffes eines Mittels (medium), das die beiden Glieder verbindet und ſo die Cauſalität gleichſam äußerlich veranſchaulicht. Die deutlichſte Veranſchaulichung dieſes Begriffes iſt das Werkzeug, Organon, das zwiſchen Subject und Object, Thun und Wirkung tritt und beide vermittelt. Seine große Bedeutung für das Denken iſt damit gegeben.

Ein ſolches Organon für die Erkenntniß iſt der Laut. Seiner Mittelſtellung zwiſchen dem activen Willen, aus deſſen Erregung er hervorbricht und dem Erleiden, deſſen ſtärkere Grade ihn gleichfalls unmittelbar erwecken, iſt oben (Seite 433 Anm.) bereits gedacht. Dadurch wurde er befähigt, Ausdruck jenes unſichtbaren Bandes zwiſchen dem ſpontanen und unbewußten

Thun einerseits und der receptiven, sinnlichen, klaren Anschauung des Werkes andererseits zu werden.

Ein organisches, d. h. vernünftiges Denken konnte nur durch Lautsprache möglich werden. Denn ich mag noch so sehr bei jedem Thun des daraus entstehenden Werkes, bei jedem Werke des vorangegangenen Thun bewußt sein, so bleibt doch das Thun eben nur Thun und die Gebärde könnte niemals mehr als eben dieses individuelle Thun aussprechen, die Anschauung dagegen bleibt Anschauung, sie kann sich nicht lösen, nicht flüssig werden, nicht wieder in ein Thun zurückverwandeln, sie ist eben nicht Wille und kann darum auch dem Willen nicht zu Gebote stehen. Es muß ein Drittes sein, das beide zugleich verbindet, mit dem Willen die Anschauung, insofern sie causal zusammenhangen: das kann aber nur ein durchaus Selbständiges sein, wie es das Wort ist und ohne diesen Stützpunkt außerhalb ist gar nicht einzusehen, wie ein allgemeiner Begriff entstehen könnte. Das Wort ist Logos, Verknüpfung des individuellen Thuns mit der besonderen Anschauung, aber gerade weil es diesen Punkt, die Causalität, trifft und in sich trägt, ist es allein im Stande, sich zu verallgemeinern und zum Begriffe zu werden. Die ältesten Bedeutungen der Worte waren menschliche Wirkungen, und das ist ganz gewiß schon ein allgemeiner Gesichtspunkt, eine Kategorie, die alles von dem Menschen Geschaffene und Bearbeitete in sich schloß; das befähigte ihn aber nachmals, in allen Dingen, in dieser ganzen sichtbaren Welt überall Wirkung vorauszusetzen und zu erkennen, also Alles unter der obersten allgemeinsten Kategorie der Causalität aufzufassen.

Die Frage also nach dem Ursprunge der Vernunft ist einfach die: wie denn der Laut dazu kam, diese Rolle zu übernehmen, jenen Indifferenzpunkt zwischen den beiden Polen (Wille und Anschauung), der als Causalität sie unterscheidet und verbindet, zu treffen und zu fixiren. Dies geschah, wie wir gezeigt haben, dadurch, daß er einerseits mit dem Willen aufs Innigste verknüpft ist und also die Willensacte begleitete, wodurch er selber, obzwar causal nur mit dem Willen verbunden, aber da-

durch daß der Wille (die Thätigkeit des Menschen) mit dem Phänomen, das er hervorbringt (der Höhle, dem Geflechte) selber causal verbunden ist, eine indirekte oder accidentelle Association auch mit der Vorstellung eingehen mußte und so als Ausdruck jener Causalverbindung selber gelten konnte. Das Wort als Wille und Thätigkeit (der Lautorgane) schöpfte also diese Eigenschaft aus derselben Wurzel, woraus auch die schaffende Thätigkeit entsprang, die es begleitete, seine Charakteristik dagegen aus der Anschauung oder Vorstellung, welche eine Wirkung dieser Thätigkeit gewesen. Einmal im Besitze dieser Mittelstellung befähigte es die Erkenntniß ebenso rasch von der Anschauung zu ihrer Ursache, wie von der Thätigkeit zu ihrer Wirkung überzugehen, bis beide im Geiste gar nicht mehr zu scheiden waren, also der Begriff entstanden war. Es ist also der Ursprung des Wortes da zu suchen, wo der Laut sich aus seiner engen Verbindung mit der schaffenden Thätigkeit allmählich löst und der Anschauung sich nähert, was wohl nur in einer Zeit geschehen sein kann, in welcher die Erregtheit des instinctiven Schaffens und die Herrschaft des blinden Triebs vor einer ruhigen Besonnenheit zurücktrat und so das Licht des Gedankens aus tiefem Dunkel zuerst zu erglimmen begann.

Jede andere Stelle, die man dem Laute anwiese, kann zu keinem Ziele führen; jeder andere Versuch ihn selber in causale Verbindung zu bringen, also z. B. mit dem Brüllen der Kuh oder dem Meckern der Ziegen (mimetische Theorie), oder mit der Schmerz- und Lustempfindung (interjectionelle Theorie) muß kläglich scheitern, denn nicht daß der Laut in causaler Verbindung steht — wobei er immer etwas Individuelles wäre und niemals etwas Allgemeines bezeichnen könnte —, sondern daß er die Causalität selbst erfaßt und bezeichnet, das macht ihn zum Träger des Gedankens und befähigt ihn zur Allgemeinheit des Wortes. Das vermag er aber nur dadurch, daß er neben und über der Causalität wirksam ist, weshalb sogar das ihm selbsteigen angehörende Gebiet — die Gehöraffectionen und die Welt der Töne, von denen jeder Neuling sofort den Ursprung

der Sprache ableiten möchte — nicht etwa unmittelbar, sondern auf gar keine andere Weise wie alles Uebrige, also aus der anschaulichen Wirkung des Willens hat in Begriffe und Gedanken verwandelt werden können. Nur Mittel des Denkens, nicht Denken selbst sind die Bewegungen unserer Lautorgane, darum auch je klarer und selbständiger das Denken, umsomehr diese Bewegungen sich ganz unbewußt vollziehen, weshalb heute von Millionen von Menschen es kaum einer oder der andere weiß, wie er denkt, d. h. daß seine Lautorgane in unausgesetzter, vibrirender Thätigkeit sind.

Der Laut in causaler Abhängigkeit — vom Schmerze erpreßt, von der Luft hervorgelockt oder auch neckisch andere Stimmen nachahmend — bleibt Schrei, daraus hätte niemals ein Denken, eine Sprache sich bilden oder entwickeln können; der freie Laut allein konnte zu der hohen Dignität des Wortes sich erheben, zum Träger und Körper des Gedankens werden. Der erste Sprachlaut enthielt schon etwas Gedachtes, er wurde durch den Anblick erweckt und verband die Anschauung mit ihrer Entstehung; nur aus dem Gedanken konnte der Gedanke sich weiter entwickeln. Was immer aber der enge Kreis jener ersten Gedanken unserer frühesten Vorfahren gewesen sein mag: das ist gewiß, daß der Laut selbst nicht in jenem Denkkreise enthalten war, daß sie keine Ahnung davon hatten, welche Wichtigkeit derselbe habe und zu welcher unermeßlichen Bedeutung er gelangen werde. Die Thätigkeit und die sinnliche Anschauung, das war der Inhalt ihres Denkens und ganz von selbst, gleichsam in freiem, unbewußtem Spiele verwuchsen die Laute mit den Anschauungen und so war eine Sprache ihnen entstanden, ohne daß sie es wußten oder ahnten.

Theorie und Praxis sind in jenem engen Kreise der entstehenden Vernunft so nah zusammengedrängt, daß ich glaube, daß beide Richtungen und ihre Vertreter von unserer Theorie vollständig befriedigt sein werden. Denn wie groß und bedeutend ist doch das, was wir von jenen Urmenschen als erste Manifestation der göttlichen Vernunft behaupten: Sie wußten, was

sie thaten. Freilich gibt es kein Weniger, um die Vernunft zu charakterisiren: aber gibt es denn ein Mehr? Und gibt es heute denn Einen, ich meine nicht von den Gewöhnlichen und Selbstzufriedenen, sondern von den Höchsten und Erleuchtetsten, der von sich rühmen könnte, er wisse was er thue? Ist es nicht vielmehr volle Wahrheit, was L. Geiger sagt*): „Das Denken und Handeln des Menschen ist bis jetzt nur zu einem und zwar dem bei weitem kleinsten Theile selbstbewußt. Es ist nicht zu viel gesagt, daß wir sprechend einander, denkend uns selbst noch nicht verstehen." Aber daß es ein Denken gibt, das von dem Handeln unterschieden und doch wieder mächtig auf dasselbe einwirkt, das ist gleichwohl der hohe Vorzug des Menschen, der Quell seines selbstbewußten, seines sittlichen Handelns, seines ewigen Irrens und seines unermüdlichen Ringens nach dem Höchsten was es gibt, nach Wahrheit. Der Ursprung aber dieser unermeßlichen Ueberlegenheit über alle andere Creatur lag in jener grauen Vorzeit, da zuerst die Laute sich trennten von dem Handeln, sich verschwisterten mit der Anschauung des Objects und so in ihrer Selbständigkeit verharrend und zugleich sich selbständig weiter entwickelnd, Träger und Ursache wurden des größten Wunders der Schöpfung: des Gedankens.

Wer von allen diesen Argumenten und gewichtigen Gründen, die in festgeschlossenem Zirkel die einzige Stelle bezeichnen, aus der allein das Denken hervorgegangen sein kann, noch nicht überzeugt sein sollte, für den will ich meine Theorie nochmals in anderer, fast populärer Form darlegen.

Zweifellos und auch jedem einleuchtend ist die Wahrheit, daß die Causalität der einzige Faden ist, an dem unser Denken voranschreitet. Wir haben zur denkenden Erklärung nur die Frage warum? Nun kann es sich, wenn es sich um den Ursprung des Denkens handelt, doch offenbar nur darum handeln, wo denn diese Form am natürlichsten, am verständlichsten, am

*) Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft. I, S. 390.

anschaulichsten und zweifellosesten sich dem noch vernunftlosen Menschen dargeboten habe.

Es gibt auch eine Erkenntniß, die kein Denken ist, nämlich die sinnliche. Auch hier ist, wie schon öfters gesagt, Causalität vorhanden, aber tief versteckt und dunkel. Wenn das Thier dem lockenden Geruch folgt oder dem schreckenden entflieht, wenn dem Auge eine objective Anschauung sich darstellt: so waltet das geheime Gesetz der Causalität auch in dem Empfinden und Vorstellen — kein Zweifel. Daß dies aber kein Denken ist, sieht jeder leicht ein, wenn er erwägt, daß hier die Causalität nicht als Causalität, d. h. nicht als Ursache und Wirkung aufgefaßt wird. Diese Auffassung der sinnlichen Wahrnehmung hat sich vielmehr erst in unseren Zeiten der wissenschaftlichen und philosophischen Betrachtung erschlossen. Also hieran konnte dies Denken unmöglich anknüpfen, hieraus konnte es nicht hervorgehen. Die Außenwelt spiegelt sich ja wohl auch auf der Netzhaut des Ochsen gerade so wie auf der des Menschen, aber nur letzterer hat eine denkende Anschauung.

Wo stellte sich also Ursache und Wirkung, Causalität zuerst in jener angegebenen Weise dar? Ist denn darauf eine andere Antwort möglich, als die von uns gegebene: An dem eigenen Wirken des Subjects. Kann denn ein anderes Wirken früher verständlich sein als dieses?*) Die erste denkende Betrachtung konnte unmöglich eine andere sein, als das Bewußtsein: Das ist (von mir) gegraben, geflochten.

Es bleibt daher offenbar nur eine Wahl: Entweder man

*) Hätte ich mir nicht vorgesetzt, in dieser Schrift keinerlei Bezug auf die mit tausend und abertausend lauten Stimmen (die die Schläfer schon erwecken dürften) redenden Zeugnisse aus der Sprachwissenschaft zu nehmen, so würde ich darauf hinweisen, daß fast alle unsere Begriffe, selbst die abstractesten und transscendentalen auch heute noch deutlich die Spuren dieses Ursprunges an sich tragen. Man vergleiche nur die allgemeinsten und obersten Begriffe der Naturwissenschaft, z. B. die Ausdehnung, die Anziehung, die Abstoßung, die Kraft, die Action oder Wirkung, die Schwungkraft, psychologische Begriffe, wie der Trieb, die Erregung, das Gefühl u. s. w. Könnten sie uns denn auch außerdem verständlich sein?

nimmt an, der Mensch habe gleich bei seinem ersten Erscheinen Vernunft und Sprache in ihrer Vollkommenheit mit sich auf die Welt gebracht und sei dadurch im Stande gewesen, Alles seinem Denken zu unterwerfen, überall Ursache und Wirkung zu erkennen (und das ist dann keine Wissenschaft, sondern eine Zuflucht zu dem Wunder), oder man gibt zu, daß das Denken, die Vernunft einmal einen Anfang genommen, irgend etwas zum erstenmale in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung aufgefaßt habe und dann kann dieses Wenige, dieses unendlich Geringe nichts anderes gewesen sein, als das oben Bezeichnete.

Nachdem ich mir, wie ich im Vorworte versprochen, in der bisherigen Darstellung jede Berufung auf die empirischen Resultate der Sprachwissenschaft, deren vollständige Uebereinstimmung mit den auf deductivem Wege erbrachten Beweisen eben dadurch ein geradezu überwältigendes Zeugniß für die Wahrheit ablegt, versagt habe, dürfte es dem Leser nicht unerwünscht sein, wenn ich jetzt nochmals die in meinem „Ursprung der Sprache" gegebene Lösung in ihrem Verhältnisse sowohl zu allen früheren Versuchen, wie auch zu den Thatsachen der Sprachwissenschaft, summarisch darlege, damit er sich des großen, weitläufigen Weges bewußt werde, den die Vernunft von den Zeiten der Griechen an zu durchlaufen hatte, um zu diesem Ziele der Erkenntniß ihrer eigenen Entstehung zu gelangen.

Zunächst muß ich meiner Ueberzeugung Ausdruck geben, daß das was man gewöhnlich Irrthümer der Vorzeit nennt, nicht Irrthümer, sondern unvollkommene, embryonische Formen der Wahrheit sind. Die verschiedenen Arten der Fragestellung, die uns in den verschiedenen Perioden der philosophischen Entwickelung entgegentreten, sind jederzeit der entsprechenden Periode gemäß; sie sind keine Irrwege, sondern Umwege, aber noth-

wendige Umwege, Etapen des Gedankens, weil jede bestimmte Zeit sich die Sache gar nicht anders denken konnte.

Wenn wir die Frage nach dem Ursprung der Sprache in den drei großen Epochen der Philosophie in ihrer allgemeinsten, durch den Gegensatz scharf präcisirten Formulirung aufsuchen, so lautet die Frage

1) im Alterthum: „Ist die Sprache von Natur (φύσει) oder durch Satzung (θέσει), Uebereinkunft (συνθήκῃ) dem Menschen eigen?"

2) im christlichen Mittelalter: „Ist die Sprache göttlichen oder menschlichen Ursprungs?"

3) in der modernen Philosophie: „Ist die Sprache subjectiven oder objectiven Anfangs?" denn dies ist der wahre Kern der von Max Müller mit Recht als eigentliche Hauptsysteme der Gegenwart bezeichneten interjectionellen und mimetischen Theorien.

Was an diesen Fragen Einseitiges und Unvollständiges ist, so daß die wahre Antwort auf dieselben lauten muß: weder das Eine, noch das Andere, das, denke ich, ist in den Schriften Max Müllers wie auch in meinen eigenen klar und überzeugend genug nachgewiesen. Hier soll aber der positive Gehalt dieser Fragen, also was in ihnen an Wahrheit enthalten ist, so daß geantwortet werden muß: sowohl das Eine, wie das Andere in dem Lichte der neu gewonnenen Klarheit dargelegt werden.

Zunächst in Betreff der antiken Fassung: Wer wollte doch zweifeln, daß das Reden und Denken (λόγος) dem Menschen natürlich ist? daß er ebenso natürlich redet und denkt, als er Mensch ist? und daß er nur insofern Mensch ist, als ihm das Reden und Denken von Natur eigen ist? Also ist die Sprache nothwendig φύσει, von Natur.

Umgekehrt: Wo findet sich denn ein Menschenkind, das außerhalb des Verkehrs mit Menschen, d. h. ohne es von Eltern und Erwachsenen zu lernen, zur Sprache gelangte? Wo findet sich denn, was doch ein nothwendiges Correlat des na-

türlichen Ursprungs wäre, ein naturnothwendiges Wort? Wer sieht nicht ein, daß man ebensogut den Tisch Stuhl, wie den Stuhl Tisch nennen könnte? Also ist die Sprache nothwendig θέσει, durch Convention und Satzung.

Wie sind nun diese beiden Gegensätze, die in ihrer höchsten Entfaltung den Ansichten der beiden größten Philosophen des Alterthums, des Platon und Aristoteles, zu Grunde liegen, zu versöhnen, d. h. wie sind sie beide gleichzeitig möglich?

Die Antwort lautet: Der natürliche Mensch ist eben der vernünftige, sich verständigende Mensch; Verstand und Vernunft sind ihm zur Natur, aber zur anderen Natur geworden. Zieht man die Gränzlinie des Begriffs Natur da, wo Verständigung durch Worte anfängt, dann fällt eben die ganze Vernunft und Sprache außerhalb dieser Sphäre; erweitert man dagegen den Begriff, so daß er alles Lebende und Wirkende umfaßt, dann fällt auch die Verständigung durch Sprache, also durch natürliche Mittel innerhalb jener Sphäre, d. h. die Sprachwissenschaft wird Naturwissenschaft.

Die Sprache ist ganz gewiß nicht aus Verständigung oder Uebereinkunft entstanden: aber gleich ihr erster Ursprung, d. h. das erste Wort kann ohne Verständigung gar nicht gedacht werden, nur ist die Verständigung das Werk der Sprache, nicht umgekehrt. Die Absicht sich zu verständigen war vorhanden, sie wirkte als Naturdrang, sie entwickelte sich zugleich mit der Sprache und der äußeren Thätigkeit innerhalb der ganzen Gattung Mensch. So wird was der Gattung natürlich geworden, von der Gemeinschaft oder den Gemeinschaften dem Individuum angeeignet, es ist diesem nicht angeboren (es sei denn als Drang oder Befähigung zur äußeren Mittheilung): was also der Gemeinschaft (der Familie oder Horde) natürlich und gleichsam zur instinctiven intellectuellen Befähigung geworden, war gleichwohl für das individuelle Wesen, das den Sinn und die Bedeutung der Worte zugleich mit ihrem Klang erst erlernen mußte, Satzung oder Thesis.

Ueber den ersten Ursprung aber jener Befähigung, zwischen

deren äußerer und innerer Seite man im Alterthum noch nicht unterschied, die man vielmehr in ihrer ungetheilten Ganzheit als Logos auffaßte, fühlte man sich kaum veranlaßt, Betrachtungen anzustellen und nur die bereits erwähnten Versuche der Epikuräer, die uns durch Lucrez und Horaz aufbewahrt sind, sich einen ursprünglichen, rohen Naturzustand, der erst allmählich durch Cultur überwunden wurde, vorzustellen, machen davon eine Ausnahme. Man nahm eben den Menschen und seine Vernunft als gegeben, als selbstverständlich an und würde sich nicht wenig verwundert haben über eine solche Frage, wie sie heute den Gegenstand unserer höchsten Verwunderung ausspricht: Wieso kommt denn der Mensch zur Vernunft? Wie kommt er denn dazu Mensch zu sein?

Eine gewaltige Umkehrung der antiken Fragestellung trat mit der Verbreitung der christlichen Weltanschauung und der von ihr ausgehenden mittelalterlichen Philosophie ein. Die völlige Trennung des Geistes von dem Körper, der Vernunft von ihrem Organ, der Sprache, der Gottheit von der erschaffenen Welt verlegte den Schwerpunkt nach dem Jenseits. Daß die Vernunft selbst göttlichen Ursprungs sei, daß sie ein Ausfluß des göttlichen Geistes, nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen und durch innere Erleuchtung an den göttlichen Wahrheiten Theil habe: das war der unerschütterliche Glaube auch der hochfliegendsten und kühnsten Geister des Mittelalters. Nur um die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, um die äußeren Objecte des Denkens und der Vernunft drehte sich der Kampf. Und da sich vermöge einer solchen Betrachtung schließlich auch die Worte als Sprachlaute ebenso wie das was ihnen als äußeres Object entsprach, von der geistigen Sphäre ausscheiden und unter die materiellen Dinge rechnen ließen, so verstehen wir recht wohl, warum die Nominalisten die Ideen sowohl wie die ihnen beigesellten Worte geringschätzig behandelten, ja beide sogar mit dem verächtlichen Worte flatus vocis abzuthun sich nicht scheuten. Ihnen erschienen sonach die Worte, mithin die Sprache als gleichgültiges Menschenwerk. Dagegen beharrten die Realisten und mit ihnen die

Autorität der Kirche bei dem göttlichen Ursprung sowohl der Ideen wie auch der Sprache. Und nicht blos aus der inneren Erleuchtung der Vernunft, sondern auch aus den Worten selbst war deshalb tiefe Einsicht in das Wesen der Dinge zu schöpfen. Eine auf Offenbarung beruhende Religion wird immer den Worten, ja selbst ihren äußeren Elementen hohen Werth beilegen. Die Ansicht von einer in den Worten liegenden geheimen Weisheit hängt mit dem Glauben an den göttlichen Ursprung der Sprache zusammen und stammt also aus der mittelalterlichen Philosophie.

Der Streit über die Universalien ruht also in letzter Instanz auf dem im Mittelalter einzig anerkannten theologischen Grunde und hat keinen anderen Sinn, als: Was ist Gottes, was des Menschen? Auch hier hat wie in der Frage des Alterthums die Dehnbarkeit menschlicher Begriffe die Möglichkeit geschaffen, die entgegengesetzten Antworten mit der gleichen Berechtigung zu geben und ebensowohl zu sagen: „Alles ist Gottes", wie auch „Alles ist des Menschen." Nach unserer heutigen Auffassung werden wir sagen, daß wir von dem Göttlichen keine andere Kunde haben, als durch unsere Vernunft und daß also das wahrhaft Menschliche zugleich das wahrhaft Göttliche ist.

Das Auseinanderreißen des unzertrennlich Verbundenen, des geistigen Inhalts der Sprache von ihren lautlichen Formen war die Leistung des Mittelalters, welche nach langem vergeblichen Suchen und verhängnißvollen Irrthümern endlich zur Wiedervereinigung des Getrennten führte, aber mit einem außerordentlichen Gewinn an Klarheit.

Die Grundwahrheit der modernen Philosophie, das Verhältniß des Subjects zum Objecte tritt zuerst in das menschliche Bewußtsein durch das von Carteſius gelegte Fundament: Cogito.

Auf dem Wege, der von diesem Zeichen ausging, konnte es nicht fehlen, daß die Philosophie endlich auch an der Frage anlangen mußte: Wie kommt denn der Mensch zum Denken?

Da waren auf dem neu gewonnenen Standpunkte zwei Ein-

seitigkeiten scheinbar unvermeidlich, nämlich Alles dem Subjecte oder Alles dem Objecte zuzuschreiben. Auf die Sprache angewandt lauteten die entsprechenden Fragen: Spricht der Mensch zuerst seine Empfindungen durch Laute aus, so daß die Empfindungsschreie sich in Ideen verwandeln? Dies war die Interjections-Theorie. Oder: Sind es die Objecte, die sich in gemeinsamer Betrachtung in Gedanken verwandeln? Dies war die mimetische Theorie.

Die Ueberwindung dieser Einseitigkeiten wurde erst möglich als man anfing, das Vernunftdenken und die Sprache einander wieder anzunähern und sich der Identität derselben allmählich bewußt zu werden. Man mußte einsehen lernen: „Empfinden ist nicht Denken" und „Aeußere Dinge können sich nicht von selbst in Gedanken verwandeln."

Locke und Leibniz waren die ersten, welche auf die Wichtigkeit der Sprache für die Bildung allgemeiner Ideen hinwiesen. Herder und Wilhelm von Humboldt sprachen zuerst die große Wahrheit aus: „*Der Mensch denkt, indem er spricht.*" (Herder.) „Ohne irgend auf die Mittheilung zwischen Menschen und Menschen zu sehen, ist das Sprechen eine nothwendige Bedingung des Denkens des Einzelnen in abgeschlossener Einsamkeit." (Humboldt.)

Max Müller bewaffnete sich mit dem ganzen Rüstzeug der inzwischen aufgeblühten vergleichenden Sprachwissenschaft, um jene beiden einseitigen Theorien zu vernichten.

Er sagte auch: „Die Entstehung des Vernunftvermögens fällt mit der Entstehung der Sprache zusammen. Eins ohne das andere erklären zu wollen, ist vergebliches Bemühen. Der Ursprung der Sprache kann nur durch die Philosophie, der Ursprung der Vernunft nur auf Grund der Resultate der vergleichenden Sprachwissenschaft enträthselt werden."

Alle vorhergehende Zeit hatte stillschweigend *den Gedanken* vorausgesetzt. Nur ein *bereits denkendes* Wesen kann durch einen Laut sei es eine Empfindung oder ein Object bezeichnen. Die wahre Aufgabe aber war gerade zu erklären, wie der Mensch

zum Denken gelangen konnte. Die Voraussetzung eines Abstractionsvermögens, einer höheren Intelligenz u. s. w. ist nicht wissenschaftliche Erklärung, sondern Mysticismus.

Wie meine Theorie zugleich jene beiden Einseitigkeiten endgültig aufhebt, jedem der beiden Theile, dem Subjecte wie dem Objecte seine nothwendige Berechtigung zuerkennt, damit also in vollkommenster Harmonie mit Kant und dem Grundgedanken der ganzen modernen Philosophie von dem Verhältnisse von Subject zu Object ausgeht, das habe ich in dieser Schrift in einer Ausführlichkeit, die soweit möglich alle Zweifel, Bedenken und Dunkelheiten beseitigen sollte, dargelegt. Größere Ausführlichkeit hätte nur auf Kosten der Klarheit zugelassen werden können.

Es soll aber hier gleichfalls auf jenen Theil der Wahrheit, der auch in jenen beiden Theorien enthalten ist, kurz hingewiesen und gezeigt werden, daß dieselben keineswegs vom Himmel gefallen oder in müßigen Stunden von einer eitlen, an nichtigen Phantastereien sich ergötzenden Vernunft erdichtet worden sind, daß sie vielmehr, wenn auch nicht die Wahrheit, doch ein Stück, ein wichtiger obgleich unvollkommener Theil derselben sind.

Zuerst die Interjectionstheorie. Wer könnte doch leugnen, daß ohne heftige Erregung, ohne Ausstoßen von Schreien in Folge dieser Erregung eine Lautsprache niemals hätte entstehen können? Wille und Empfindung hatten also ihren bedeutenden Antheil an dem Ursprung der Sprache und Vernunft, ja sie lieferten recht eigentlich ausschließlich den Körper, d. h. den lautlichen Theil derselben. Aber aus Empfindungslauten und heftigen Willenserregungen konnten keine Gedanken werden; damit Gedanken entstehen konnten, mußten die Laute zu Bedeutungen gelangen, Bedeutungen aber konnten nur durch Vorstellungen ihnen eigen werden und somit ist die Interjectionstheorie nur der erste Schritt zur wahren Lösung, der genau nur soviel erklärt, als ich eben angedeutet habe.

Dann die mimetische Theorie. Daß die Nachahmung in dem Sprachleben und Denken des Menschen eine ganz un-

geheure Rolle spielt, ist zweifellos und ist in dieser Schrift, wie auch in meinem Buche: „Das Werkzeug und seine Bedeutung" genügend hervorgehoben. Es lag also eine richtige Ahnung auch dieser Theorie zu Grunde. Aber indem diese sich mit dem Begriffe begnügte und, statt seine Gränzen zu bestimmen, ihn zum obersten Erklärungsprincip erhob, hat sie sich vollständig in dem Object vergriffen und statt die Nachahmung auf das Menschliche — also auf Bewegung, Gebärde, Thätigkeit, Laut — zu beschränken, hat sie die Objecte der Außenwelt, deren unermeßliche Wichtigkeit für die Entstehung der Sprache sie gleichfalls erkannte, als Gegenstände der Nachahmung aufgefaßt, wovon schon Platon im Kratylos das erste Beispiel gab, das dann wie es scheint für alle Folgezeit bestimmend und verführend wirkte. Bemerkenswerth ist dabei jedoch, daß jene bekannten Spielzeuge der Sprache, wie sie Max Müller nennt (wie Kukuk, turtur u. s. w.), die ungefähr gerade soviel Bedeutung für Sprache und Denken haben, wie der Wachtelschlag und die Vogelstimmen in Beethovens Pastoral-Symphonie für die Musik, von den griechischen Grammatikern als ὀνόματα ποιητικά und von den römischen, die ihnen folgten, als nomina facticia, künstlich gemachte, also nicht wahre, natürliche Wörter bezeichnet wurden, und daß die Modernen von dieser richtigen Einsicht so weit abweichen konnten, daß sie dieselben zu einem Princip der Sprachentstehung erhoben! Solche Dinge sind nur durch Ueberwuchern der Gelehrsamkeit und das dadurch verursachte Austrocknen der ächten, wahren Naturempfindung, deren unverfälschte Stimme die großen Alten stets vernahmen und die uns daher in ihren Werken überall in ewiger Jugendfrische und unversiegbarer Kraft entgegenweht, erklärlich. Man mag daraus abnehmen, welcher Sünde sich die heutige Pädagogik schuldig macht, welche diese Geisteswerke als Marterwerkzeuge benutzt, um Geist und Natur in jugendlichen Gemüthern zu ertödten! *)

*) Man wird die Folgen dieses Systems bald genug wahrnehmen; sie künden sich schon laut durch die trostlose Oede und Geistlosigkeit der heutigen

Zum Schlusse sei mir erlaubt, der Klarheit zu Liebe dem Gedächtnisse des Lesers meiner früheren Schriften zu Hülfe zu kommen und die empirische Bestätigung, die durch die vergleichende Sprachwissenschaft der hier auf philosophischem Boden festbegründeten Theorie zu Theil geworden ist, kurz darzulegen. Ich brauche wohl nicht zu wiederholen, daß das was ich jetzt als Bestätigung des deductiven Resultats anführe, für mich der Wegweiser gewesen ist, durch dessen Hülfe ich den einsamen Pfad entdeckte, der mich zu dem erwünschten Ziele — dem Ursprung der Sprache — leitete.

Zuerst möge also gezeigt werden, wie sich die Resultate der Sprachforschung zu den früheren Theorien verhalten und zwar nach den beiden Hauptrichtungen geordnet.

A. Subjective Richtung.

1) Wäre die menschliche Sprache aus Aeußerungen der Empfindung und der Affecte hervorgegangen, wie es die Interjections-Theorie will, so müßten die Wurzeln des Denkens und der Sprache als Ur- und Grundbedeutungen Schmerz und Freude, Lust und Behagen, Zorn und Liebe, Ekel und Begierde aufweisen, sie müßten nach ihrer lautlichen Seite stöhnen, jammern, wimmern, lachen, jauchzen, girren, seufzen, brüllen u. s. w. Nicht die geringste Spur in den Sprachkeimen weist auf einen solchen Ursprung.

2) Wäre die menschliche Sprache in ihren Anfängen aus individueller Thätigkeit und deren lebhaftem lautlichen Ausdrucke hervorgebrochen, so müßten die Sprachwurzeln als Urbedeutungen Essen und Trinken, Tanzen und Springen, Schlafen und Ruhen, Laufen und Gehen, Husten und Niesen u. s. w. enthalten. Diese zum Theil schon von Epikur angedeutete Theorie erhält von der Sprachwissenschaft gleichfalls nicht die mindeste Unterstützung.

Literatur an. Die Pest des Chinesenthums ist die nothwendige Folge der unsinnigen Dressur durch die bureaukratischen Mandarine und ihre Maschinen. **Corruptio optimi pessima.**

B. Objective Seite.

1) Wäre die Sprache unmittelbar durch Objecte der Außenwelt und deren lautliche Nachahmung, wie es die mimetische Theorie will, entsprungen, so müßten Donner und Regen, Sturm und Wind, Bäume und Thiere, Ströme und Quellen in den Wurzeln brüllen, sausen, pfeifen, stöhnen, ächzen, knarren, heulen, rauschen, flüstern. Nichts derartiges ist Inhalt, nichts derartiges lautlicher Charakter der Sprachwurzeln.

2) Wären aber die Objecte der Außenwelt auf irgendeine nicht weiter erklärliche Weise, also durch eine Art Wunder in die denkende Betrachtung des Menschen eingezogen und hätten sie sich dann mit mancherlei Lauten, Aeußerungen des Staunens oder der Erregung associirt, so müßten Sonne, Mond und Sterne, Bäume und Thiere, Früchte und Wasser, Fels und Stein, Feind und Freund, Wald und Wiese die ersten Keime alles Denkens und mithin die Urbedeutungen der Sprachwurzeln gewesen sein. Die wissenschaftliche Analyse aller uns zugänglichen und bisher untersuchten Sprachen widerlegt eine solche Ansicht in allen Theilen.

Vielmehr finden wir, indem wir das von der Sprachwissenschaft uns erschlossene enge Gebiet des urältesten Denkens betreten, als Grundbedeutungen der Wurzeln wahrhaft und wirklich das was die philosophische Betrachtung uns voraussetzen ließ, sie gruppiren sich alle um den Mittelpunkt gemeinschaftlicher schaffender Thätigkeit, sie sind der getreue Ausdruck höchst primitiver einfacher Lebensverhältnisse, aber nach ihrer *socialen* Seite, sie sprechen das aus, was jene Urmenschen, die Stammväter unseres Geschlechts wirklich kennen und beachten mußten, was sie allein interessiren konnte, weil es der Inhalt ihres höchst einförmigen täglichen Lebens, Wirkens und Schaffens war, sie geben Aufschluß über das, was wir allein zu erwarten berechtigt waren, sie entwerfen uns ein lichtes Bild der bisher in tiefstes Dunkel gehüllten Urzustände der Menschheit.

So ist die Sprachwissenschaft die Fackel, die in die fernsten Tiefen einer unermeßlichen Vergangenheit ihre Strahlen sendet und unsere Schritte leitet, möge sie auch die Leuchte werden, die in der Hand der Einsichtsvollen die dunkeln Geheimnisse unseres wahrsten Wesens, unseres Vernunft- und Geisteslebens erhellt und aufklärt!

Sie vermag es, und sie allein vermag es.

BINDING SECT. SEP 29 1975

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
2797
N6

Noire, Ludwig
Die Lehre Kants und
der Ursprung der Vernunft

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 02 22 06 013 8